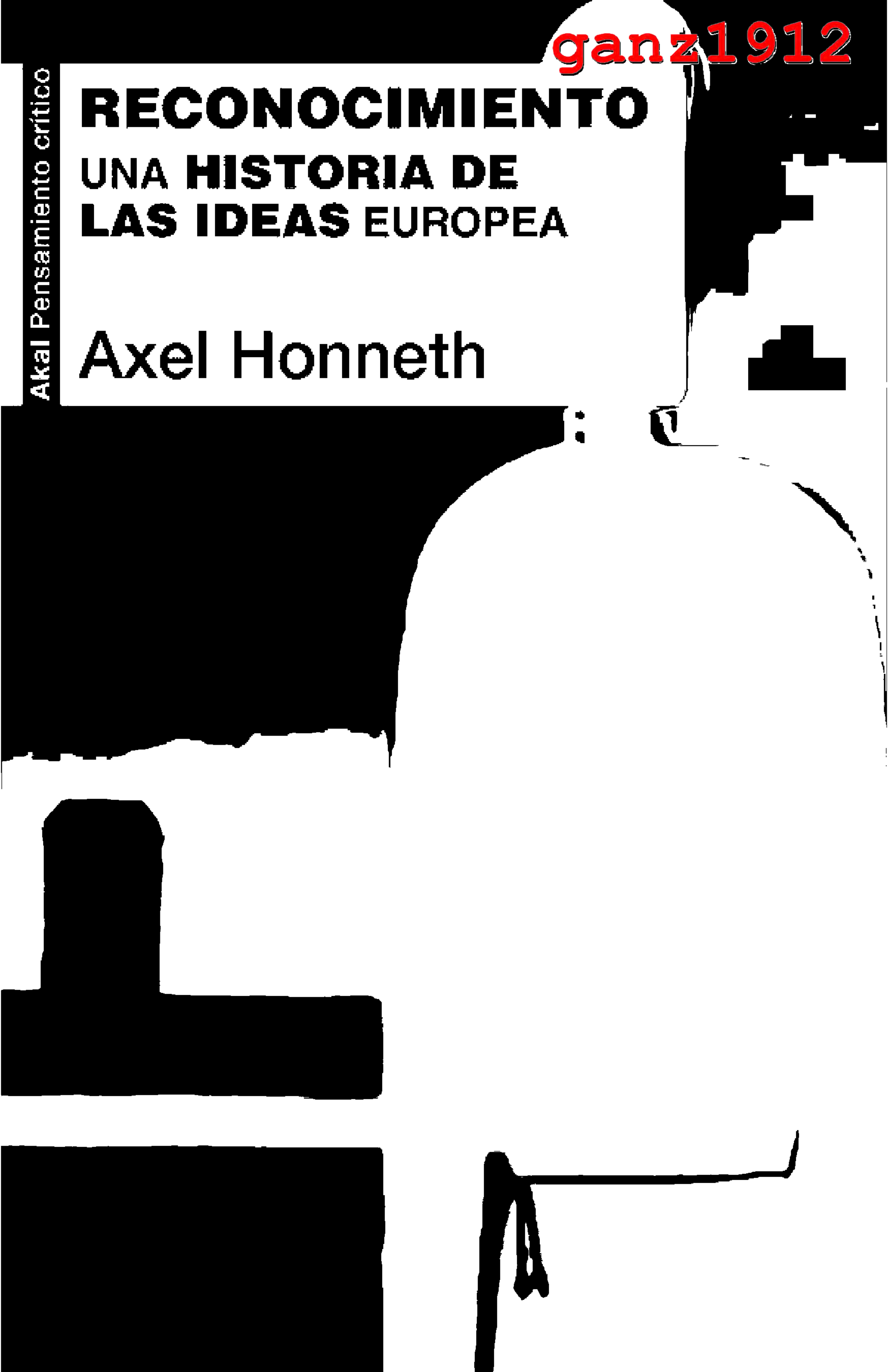

ganz1912
RECONOCIMIENTO
UNA HISTORIA DE LAS IDEAS EUROPEA
Axel Honneth
Akal Pensamiento crítico

Akal / Pensamiento crítico / 82

Axel Honneth

Reconocimiento

Una historia de las ideas europea

Traducción: Sandra Chaparro Martínez



akal

ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

-

ganz1912

Diseño de portada
RAG

Motivo de cubierta
Kazimir Malévich, Premonición complicada (Torso en una camisa amarilla), ca. 1931, San Petersburgo, Museo Estatal Ruso

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

En este libro ha colaborado el Proyecto de investigación «Naturaleza humana y comunidad IV: El filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI» (FFI2017-83155-P).

Título original
Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte

ganz1912

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4835-0

A Jürgen Habermas, con mi agradecimiento

OBSERVACIONES PRELIMINARES

He podido escribir este ensayo gracias al Cambridge Center for Political Thought, que, en mayo de 2017, tuvo la gentileza de invitarme a impartir las conferencias John Robert Seeley, organizadas cada dos años por la Universidad de Cambridge. Debo admitir que me intimidaba un poco la magnífica reputación de este centro, considerado, desde hace ya tiempo, un crisol de la historia de las ideas políticas. De manera que decidí ser cauto: hablaría de un tema relacionado con la historia de las ideas en el que, a la vez, gozara de cierta autoridad científica. Quería aventurarme en el campo de la historia de las ideas políticas de la mano de un tema filosófico en el que ya hubiera trabajado, y así se me ocurrió el asunto que podía tratar en las conferencias y en este ensayo. Decidí reconstruir lo que tanto la denominada Escuela de Cambridge como la tradición alemana de la «historia conceptual» consideran una serie de categorías clave de nuestra concepción de la política. Pensé que sería adecuado reconstruir estas categorías, con su complicada y conflictiva historia, para arrojar luz sobre el origen histórico de conceptos clave de la democracia. En lo que sigue, con los modestos medios de los que dispongo, partiré de un concepto de reconocimiento que últimamente ha ido ganando importancia. De manera que, en los cinco capítulos del presente volumen, buscaré en la historia del pensamiento las raíces de una idea que hoy damos por sentada, a saber, que las relaciones entre sujetos se caracterizan por una dependencia recíproca del aprecio o reconocimiento de los demás.

La dificultad de esta tarea es evidente teniendo en cuenta que la idea de reconocimiento evoca hoy asociaciones muy

diversas en diferentes contextos. A veces se considera que esta necesidad de reconocimiento por parte de los demás es la fuente de la moderna moral igualitaria. En otras ocasiones se la entiende como una herramienta social que mantiene al individuo en la senda de las conductas socialmente ventajosas. También se ha señalado que, en otro contexto, esta dependencia está en el origen de un autoengaño fatal para el individuo, que no acaba de desarrollar su «auténtica» personalidad y cuya individualidad «real» se ve amenazada por el reconocimiento. Veremos que algunas de estas diferencias dependen de las peculiaridades semánticas que ostenta el concepto de reconocimiento en las diferentes culturas lingüísticas nacionales. En francés se usa la palabra reconaissance y en inglés recognition, pero en alemán no hablamos de Wieder- sino de An-Erkennung[1]. Existen asimismo diferencias relacionadas con las cadenas asociativas introducidas en el núcleo semántico del concepto por un uso cultural concreto. Debemos averiguar si al hablar del reconocimiento de una persona nos referimos a su reputación social o a algo que no tiene nada que ver con el prestigio público, sino que alude a un estrato más profundo. Optar por un sentido u otro supone una enorme diferencia a la hora de utilizar teóricamente el concepto. Cuando hablamos de «reconocimiento», resulta fundamental saber si está ligado a algún tipo de acto moral, si implica una muestra de respeto hacia otras personas o si denota más bien un proceso epistémico y se refiere al reconocimiento de situaciones objetivas. Todo lo anterior –las diferencias en la carga semántica de la expresión y las distintas cadenas asociativas surgidas en contextos locales– son cuestiones muy a tener en cuenta a la hora de reconstruir la historia moderna de la idea de reconocimiento.

Antes de acometer esta tarea quisiera agradecer a quienes, al honrarme con su invitación, me hicieron pensar en la posibilidad de investigar en el campo de la historia de las ideas. Quiero dar las gracias en primer lugar a John Robertson, quien, en calidad de director del Cambridge Center for Political Thought, me invitó a dar las conferencias Seeley en 2017. Su generosa hospitalidad me permitió disfrutar enormemente de la estancia, y sus agudos comentarios, fruto de un profundo conocimiento de la Ilustración europea, me ayudaron a completar mis ideas sobre la evolución intelectual de la idea de reconocimiento. Lo mismo cabe decir de John Dunn, Christopher Meckstroth y Michael Sonenscherer, cuyas sugerencias y críticas impidieron que llegara a conclusiones precipitadas e imprudentes; quiero expresarles mi más profunda gratitud. Michael Nance, quien disfrutó de una beca Humboldt en el Institut für Philosophie de la Goethe Universität de Fráncfort durante dos semestres, hizo excelentes comentarios sobre el cuarto capítulo, que aborda la idea de reconocimiento en el seno del idealismo alemán; estoy muy agradecido por su ayuda. Si las conferencias han acabado cuajando en el presente libro se debe a Elizabeth Friend-Smith, de Cambridge University Press, y a Eva Gilmer, de Suhrkamp Verlag, quienes lograron que entregara el manuscrito casi a tiempo ejerciendo una suave presión y formulando amistosos recordatorios. A Eva Gilmer debo agradecerle, además, lo que se ha convertido en una cálida costumbre: la revisión del manuscrito, que también en esta ocasión ha acometido con gran atención y meticulosidad.

[1] Cfr. Paul Ricoeur, Wege der Anerkennung, Ulrike Bokelmann y Barbara Heber-Schärer (trads.), Fráncfort del Meno, 2006, sobre todo pp. 19-42 [ed. cast.: Caminos del

reconocimiento. Tres estudios, México, Fondo de Cultura Económica, 2006]; Heikki Ikäheimo, Anerkennung, Berlín/Boston, 2014, cap. 2.1. [El prefijo wieder- supone una repetición en el tiempo, la traducción de wiedererkennen sería «volver a conocer», mientras que anerkennen es reconocer en el sentido de aceptar o legitimar. (N. de la T.)]

CAPÍTULO I

Historia de las ideas e historia conceptual: reflexiones metodológicas previas

Como ya he señalado en las observaciones preliminares, para nuestra cultura democrática es importante dilucidar los orígenes históricos y la evolución de aquellos conceptos que han marcado nuestra convivencia social y política hasta el día de hoy. Sólo contemplándolos en el espejo de la historia podremos desvelar juntos por qué nos hemos convertido en quienes somos y qué exigencias normativas plantea la concepción dividida que tenemos de nosotros mismos. El concepto de «reconocimiento» merece una reflexión retrospectiva de este tipo porque, en las últimas décadas, ha pasado a ser un elemento esencial de nuestra forma de entender la realidad política y cultural que nos rodea. Está presente en exigencias tan distintas como la igualdad de derechos entre los miembros de una comunidad cooperativa[1], el reconocimiento incondicional de las peculiaridades del Otro[2] o la valoración de las minorías culturales por medio de una «política de reconocimiento»[3]. De manera que, cuando decimos que queremos reconstruir la historia moderna de la idea de reconocimiento, lo hacemos con la esperanza de poder arrojar algo de luz en el ámbito de los significados para así

esclarecer, en la medida de lo posible, la forma en la que hoy nos entendemos a nosotros mismos desde el punto de vista político-cultural. Pero antes de volcarme en esta tarea quisiera decir algunas palabras sobre mi modo de proceder y los objetivos que me he fijado, ya que al emprender la aventura de buscar los orígenes de nuestra noción de reconocimiento actual cabe plantear exigencias y crear expectativas de diversa complejidad y sofisticación.

En mi intento de rastrear históricamente el concepto de reconocimiento debo fijarme dos límites claros por diversos motivos. Por un lado, no conviene dar la impresión de que, cuando pretendemos desvelar la génesis histórica de una idea tan central para nosotros hoy como es la del reconocimiento, se trata sólo de elucubrar en torno a este único término. Al contrario de lo que ocurre en el caso de otros conceptos cruciales de la actualidad, como, por ejemplo, «Estado», «libertad» o «soberanía», la idea que evoca hoy el «reconocimiento» no existió en nuestro pasado en forma de un único término fijo. En el pensamiento moderno se utilizaban diversas expresiones para referirse al hecho de que nos unen en todo momento diversas formas de reconocimiento. Jean-Jacques Rousseau usaba el término amour propre, acuñado por los moralistas franceses, para aludir a esta situación; Adam Smith hablaba del «observador externo» interiorizado y sólo Johann Gottlieb Fichte y Georg Wilhelm Friedrich Hegel empezaron a utilizar la categoría «reconocimiento» que hoy nos resulta familiar. De manera que no podremos completar la búsqueda de la génesis de la idea contemporánea de reconocimiento ni describir su historia rastreando este único concepto. Si nos centráramos exclusivamente en este término para hacer una reconstrucción histórica, obviaríamos derivas secundarias relevantes y dejaríamos fuera demasiadas fuentes y

propuestas significativas. Lo cierto es que este experimento no puede basarse en una historia conceptual en sentido estricto; para hacer el seguimiento de la evolución de un pensamiento constitutivo y comprobar qué nuevos significados ha ido adquiriendo por medio de enmiendas o aportaciones enriquecedoras, hay que recurrir a algún tipo de historia de las ideas. Tendré que empezar por responder a la difícil pregunta de si hubo un impulso inicial, un primer estímulo.

Esta empresa de hacer «historia de las ideas» para estudiar el reconocimiento puede realizarse recurriendo a distintas metodologías. Es sabido que pensadores como Robin G. Collingwood, Quentin Skinner, Michel Foucault y Reinhart Koselleck, por mencionar sólo a algunos, han desarrollado ideas muy diferentes sobre lo que significa reconstruir históricamente los orígenes y la evolución de una idea concreta. Cuando señalo que quiero investigar la génesis de nuestra idea actual de reconocimiento, no me refiero a que vaya a volcarme en la historia de las ideas con todo lo que ofrece como disciplina. Tampoco puedo ni quiero acometer la agotadora tarea de responder a la delicada pregunta de qué relación histórica causal existe entre diversas versiones de una idea vaga y carente de contornos claros. Una «auténtica» investigación histórica requeriría, parafraseando a Michael Dummett, demostrar que ciertos pensadores realmente influyeron sobre las ideas de otros intelectuales. Dummett recomienda a quien quiera hacerlo que compruebe fechas de publicación y descifre diarios, correspondencia y hasta catálogos de biblioteca para determinar qué leyeron o pudieron haber leído personas concretas[4]. Mi formación académica no me capacita para realizar un análisis así. Nunca he llevado a cabo investigaciones basadas en catálogos bibliográficos ni tengo práctica en el rastreo histórico de influencias intelectuales. De manera que

habremos de contentarnos con una «historia de las ideas» mucho menos exigente que la disciplina a la que suele denominarse así. Lo que me interesa en este ensayo es averiguar las distintas formas de evolución de una idea concreta (en este caso, la de reconocimiento) que «estaba en el aire»; me ha llamado la atención que acabara adoptando siempre, por la vía que fuera, significados novedosos e instructivos. Al final de mi reconstrucción histórica comprobaré si los descendientes inconexos de esta idea acaban encajando en una imagen unitaria o si no conforman más que fragmentos irreconciliables y carentes de un contexto común. En todo caso, aquí hablamos de la historia de la evolución argumentativa de una idea, no de la historia de la secuencia causal generada por la influencia que unos autores ejercen sobre otros. El lector no debe esperar, por lo tanto, que descubramos nuevas constelaciones intelectuales e influencias mutuas; en todo caso, obtendrá una visión diferente de un material de sobra conocido.

Existe un punto en el que espero ir más allá de los resultados ya obtenidos en los estudios sobre la historia de las ideas en la Modernidad. Me interesa especialmente responder a la pregunta de si las condiciones socioculturales de un país pueden influir en la idea de reconocimiento imperante revistiéndola de una coloración especial. Teniendo en cuenta la multiplicidad de significados dados en la Modernidad a la idea de que nos unen las muestras de reconocimiento, quisiera plantear la hipótesis de que las diferencias están relacionadas con las peculiaridades nacionales de la cultura de origen. Esta arriesgada tesis me obligará a abordar mis disquisiciones de una forma muy específica: no podré recurrir a autores concretos para después estudiar sus obras individualmente. Tendré que basarme en diversos autores de la misma nacionalidad y considerarlos representantes típicos de todo un colectivo que

comparte determinadas convicciones teóricas y valores éticos. Es decir, tendré que limitarme a considerar obras individuales como ejemplos de una cultura común. Por lo tanto, nadie debe sorprenderse si, a partir de este momento, el hilo conductor de mi exposición sobre lo que se entiende por «reconocimiento» son las peculiaridades nacionales.

Soy consciente de que podría acabar en las arenas movedizas de una tradición que habla, de forma consciente o inconsciente, del «espíritu del pueblo» («Volksgeist») y aun del «alma» («Seele») de una nación. Y no deberíamos ser tan ingenuos, sobre todo siendo alemanes, como para revivir la idea de un espíritu «nacional» atribuible al conjunto del pueblo constituido en Estado (Staatsvolk). De manera que, en las páginas que siguen, no se hará mención alguna a «actitudes» colectivas, mentalidades nacionales o cosas parecidas. Cuando hablo de las peculiaridades nacionales en el ámbito semántico de la idea de reconocimiento, me refiero a que probablemente fueran las circunstancias socioculturales de un país concreto las que llevaron a una serie de pensadores autóctonos a establecer más o menos las mismas asociaciones en torno a esta idea. Mi hipótesis se basa en la pregunta, muy legítima, de si no se impondrán ciertos motivos, temáticas o estilos de pensamiento cuando existen circunstancias institucionales o sociales distintas a las presentes en otros países[5]. En este ensayo quisiera verificar mi sospecha de que fueron peculiaridades nacionales de la evolución histórica las que dotaron a la idea de reconocimiento de una tonalidad específica.

Es evidente que no soy el primero a quien se le ha ocurrido que, en el pensamiento francés, la idea de que necesitamos el reconocimiento de los demás nunca ha gustado mucho. Los representantes de esta tradición, que surge a más tardar con Jean-Jacques Rousseau y llega hasta Jean-Paul Sartre o

Jacques Lacan, siempre han pensado que corremos el peligro de perder nuestra propia individualidad, de forma irrecuperable, por depender en exceso de la valoración y aprobación social. Al margen de la forma concreta en la que se haya desbrozado esta idea o de cómo se la justifique en cada caso, no puede ser casualidad que una serie de autores franceses vuelvan recurrentemente sobre el tema; tal parece que ciertas peculiaridades nacionales han tenido algo que ver con el asunto. De manera que empecé a reflexionar sobre qué características de la historia social y cultural francesa pudieran haber estado, desde el principio, detrás de esta connotación típicamente negativa de la idea de reconocimiento. Sin embargo, cuando se empieza a pensar así, uno se ve tentado a buscar también en otros países las relaciones existentes entre las circunstancias socioculturales y la idea nacional de reconocimiento. Una vez que se ha dado este paso intermedio, se puede formular la hipótesis de que han sido los horizontes de experiencia de las distintas culturas filosóficas los que han dotado al reconocimiento de significados muy diferentes a lo largo de su evolución en los últimos trescientos años.

Esto no explica por qué me he centrado sólo en tres países: Gran Bretaña, Alemania y Francia. Mi elección responde a motivos pragmáticos: en estos tres países se han estudiado con especial profundidad los cambios surgidos en el pensamiento político a comienzos de la Modernidad. Estamos mucho más familiarizados con los cambios y novedades en la autopercepción político-cultural producidos en estos países en los últimos cuatrocientos años, que con las novedades igualmente relevantes que se registraron en la misma época en otros países y espacios culturales del continente europeo. Otra de las razones que late tras esta decisión es el hecho de que estos tres países ocupan un lugar privilegiado en nuestra

historia de las ideas, ya que todos aquellos autores que hemos pasado a considerar «clásicos» del pensamiento político proceden de allí salvo algunas honrosas excepciones, como Baruch de Spinoza y, quizá, Francisco Suárez. Los pensadores políticos que hoy llenan nuestros libros de historia suelen ser oriundos de las regiones de habla inglesa, francesa y alemana de Europa. Una de las preguntas relevantes, que surge en este contexto, es si esta clara prevalencia es un ejemplo del imperialismo teórico ejercido posteriormente por tres naciones poderosas o si obedece a una jerarquía real.

La formulación misma de esta pregunta demuestra que no puedo justificar mi decisión basándome exclusivamente en motivos pragmáticos. Si nos atuviéramos sólo a lo dicho hasta ahora, podría surgir la sospecha de que únicamente vamos a reproducir la perspectiva filosófica de las potencias hegemónicas en Europa. Para quitar hierro a estos recelos debemos aportar mejores argumentos, que no se basen en el estado de las investigaciones o en las convenciones propias de una única disciplina. En este caso puede ser de ayuda una reflexión que leí por primera vez en un ensayo de historia conceptual de Reinhart Koselleck, con la que me he vuelto a encontrar en otros estudios. Koselleck estaba convencido de que las derivas registradas en Francia, Alemania y Gran Bretaña en el siglo XVII eran ejemplos de tres formas de evolución diferentes de la sociedad burguesa de la Modernidad. Como demuestran las diferencias de significado entre citoyen, Bürger y middle classes, en estos países la burguesía entendió su papel y su situación histórica de manera diferente. Estas diferencias semánticas también habrían determinado las principales alternativas evolutivas del nuevo orden social[6]. Jerrold Seigel argumenta de forma parecida en un estudio muy documentado, Modernity and Social Life, en el que recurre a

una gran riqueza de materiales para dilucidar la senda hacia la modernización emprendida por Francia, Alemania y Gran Bretaña. Parte de las diferentes formas en las que la burguesía de cada país interpretaba su papel histórico, y, al igual que Koselleck, cree que estos tres países no son tres casos cualesquiera, sino que se trata de los ejemplos paradigmáticos de evolución de la sociedad burguesa en la Europa moderna[7]. Partiendo de esta idea, quizá pueda elaborar un argumento que me permita justificar objetivamente haber elegido ejemplos de la evolución de la historia de las ideas en estos tres países sólo. Si Koselleck y Seigel tuvieran razón; si en los últimos siglos hubiera habido en Francia, Alemania y Gran Bretaña cambios sociales e ideológicos que posteriormente se convirtieron en modelos estructurales para el resto de Europa, mi decisión de analizar sólo estos tres países no sería exclusivamente pragmática. Se podría plantear la hipótesis de que es en las tonalidades y prioridades semánticas de las que se fue dotando al reconocimiento en cada uno de estos países, donde cabe encontrar las variaciones de significado que podía admitir el concepto en el horizonte cognitivo europeo. Sin embargo, hasta esta reflexión evoca cierta sensación de primacía, por lo que me gustaría reformularla con más cuidado. Si fuera cierto que las concepciones de la burguesía en Francia, Gran Bretaña y Alemania dieron lugar a las tres variantes de la evolución de la sociedad burguesa que resultaron ser paradigmáticas para el resto de Europa, realizando un análisis histórico de la evolución y de los matices adquiridos por la idea de reconocimiento en estos tres países podríamos agotar prácticamente su abanico de significados.

Esta idea de partida suscita la esperanza de que, al analizar los orígenes y la evolución de la idea de reconocimiento en la Modernidad europea, no estemos limitándonos a reproducir una

perspectiva concreta. Es posible que también hayan surgido formas interesantes y esclarecedoras de la idea de reconocimiento en otras regiones lingüísticas de Europa, pero no tuvieron la fuerza suficiente como para plasmarse en connotaciones de significado vivas que sigan desplegando su eficacia hoy. Por razones que el lector entenderá en seguida, empezaré mi análisis en el mundo lingüístico francés, donde, por primera vez, echó fructíferas raíces para el pensamiento la idea de que dependemos unos de otros a causa de las relaciones de reconocimiento mutuo, lo que dio lugar a un concepto de intersubjetividad muy concreto y con un aire muy nacional.

[1] John Rawls, Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Joachim Schulte (trad.), Fráncfort del Meno, 2003, sobre todo, § 2 [ed. cast.: La justicia como equidad: una reformulación, Barcelona, Paidós, 2002].

[2] Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002, Reiner Ansén y Michael Adrian (trads.), Fráncfort del Meno, 2007.

[3] Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Reinhard Kaiser (trad.), Fráncfort del Meno, 2009 [ed. cast.: El multiculturalismo y la «política del reconocimiento», México, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[4] Michael Dummett, Ursprünge der analytischen Philosophie, Joachim Schulte (trad.), Fráncfort del Meno, 1988, p. 9.

[5] Cfr. al respecto mis reflexiones en «Zwischen den Generationen», Merkur 10 (2000), pp. 147-152.

[6] Reinhart Koselleck, «Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich», en idem, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der

politischen und sozialen Sprache, Fráncfort del Meno, 2006, pp. 402-461 [ed. cast.: Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social, Madrid, Trotta, 2012].

[7] Jerrold Seigel, Modernity and Bourgeois Life. Society, Politics, and Culture in England, France, and Germany since 1750, Cambridge et al., 2012.

CAPÍTULO II

De Rousseau a Sartre: reconocimiento y pérdida de sí

Hace tiempo que existe un debate latente y con muchas ramificaciones en torno a quién es el pensador de la Modernidad a quien cabe atribuir los inicios de la idea de reconocimiento. Hace treinta años los investigadores estaban bastante de acuerdo en que habían sido Fichte y Hegel quienes, al inventar el término, habían dado lugar a toda una teoría, pero las cosas han cambiado mucho desde entonces. Actualmente muchos proponen anticipar el momento del nacimiento de la idea de reconocimiento y buscan sus raíces en autores anteriores desde el punto de vista histórico y filosófico[1]. István Hont ha sido quien ha hecho las propuestas más atrevidas en esta carrera por descubrir el origen filosófico y la deriva de la idea de reconocimiento. En su libro Politics in Commercial Society defiende la teoría de que fue Thomas Hobbes, nada más y nada menos, quien subrayó la enorme importancia del reconocimiento para la vida en común. Lo nuevo y rompedor de este ensayo es la idea de que lo que nos impulsa a buscar la compañía de los demás y a vivir en sociedad no son nuestras necesidades «físicas», sino sobre todo la necesidad «psicológica» del ser humano de destacar y ser honrado[2]. Este intento de convertir a Hobbes en el antepasado de la teoría del reconocimiento parece bastante

acertado, puesto que el autor del Leviatán destaca en varios de sus escritos el fuerte deseo que embarga al individuo de parecer honorable y excelente a sus congéneres. En el marco de su antropología política constata, con mayor claridad que sus predecesores y sus contemporáneos, que lo que lleva a los hombres a buscar el contacto de los demás es su deseo de destacar entre la multitud: el orgullo y afán de protagonismo[3]. Pero para proclamar a Hobbes padre original de toda la teoría del reconocimiento de la Edad Moderna, deberíamos poder demostrar que esta tendencia «psicológica» de los seres humanos forma parte del núcleo de su filosofía política. En mi opinión no podemos hacerlo: el contrato, al que Hobbes quisiera que se sumaran los sujetos, surge, según él, porque cada individuo ve tan amenazada su seguridad física en el estado de naturaleza que considera ventajoso el sometimiento colectivo a un gobernante capaz de garantizar la seguridad de todos. En opinión de Hobbes este monarca, entronizado gracias al cálculo estratégico de multitud de sujetos individuales, debe ocuparse de la estabilidad política y no de adoptar medidas para satisfacer a quienes aspiran al reconocimiento social[4]. Estas dos ideas decisivas expresadas en el Leviatán dificultan la atribución a Hobbes de la paternidad de la primera filosofía política que quiso dar el peso debido a nuestra necesidad de reconocimiento. Me parece mucho más convincente la teoría de que en la obra de este autor existe una brecha significativa entre sus ideas psicoantropológicas y sus escritos políticos, en los que apenas hallamos huella alguna de las primeras.

De manera que empezaré por otro lado e intentaré rastrear los orígenes de la teoría del reconocimiento en Rousseau y sus antecesores del moralismo francés del siglo XVII, pero quiero recalcar que la idea de que la necesidad de reconocimiento de los seres humanos está en su misma naturaleza ya «flotaba en

el ambiente» en muchos países europeos de la época. Cuando el viejo orden social empezó a resquebrajarse tras los primeros, tímidos impulsos modernizadores del siglo XVII, también se volvieron quebradizas las relaciones sociales y se pudo cuestionar la pertenencia a una u otra clase social. A medida que perdía fuste la idea de que el orden social era algo dado y querido por Dios, el individuo empezó a preguntarse qué lugar ocupaba o quería ocupar en la sociedad y por qué razón. Se podría decir que lo que dotó de virulencia, en vastas zonas de Europa, a la cuestión del reconocimiento social fue el paso paulatino del viejo orden feudal estamental, con sus reglas de conducta específicas para cada grupo, a la moderna sociedad de clases. En aquella fase histórica, cuando dejó de estar claro cuál era el lugar del individuo en la sociedad y cómo debía comportarse, la idea de que nos relacionamos por medio de diversas formas de reconocimiento se convirtió en tema de la filosofía y la literatura. En Francia, el asunto no sólo fue cobrando importancia a lo largo de los siglos XVII y XVIII sino que adoptó asimismo un tono muy específico. Allí el tema giraba en torno a la pregunta de qué determinaría en el futuro la posición ocupada por el individuo en la sociedad. Surgió rápidamente una especie de «antropología negativa»[5], según la cual el sujeto siempre quería pasar por «mejor» de lo que era y tener mayor influencia de la que permitía su personalidad. Esto convirtió al reconocimiento en una empresa arriesgada, en la que uno nunca podía estar seguro de haber aprehendido el «auténtico» ser del otro. Mi teoría es que esta sospecha soterrada se sigue proyectando hoy, como una sombra siniestra, sobre el discurso francés del reconocimiento.

En Francia el concepto portador de las nuevas ideas sociales fue el amour propre. Antes de Rousseau, que desarrolló el término sistemáticamente para basar en él toda su

teoría del reconocimiento, ya habían hecho uso de él los moralistas para cuestionar las antiguas concepciones sobre lo que constituía la esencia de los seres humanos. Fue el duque de La Rochefoucauld quien, teniendo en cuenta la llamativa tendencia de sus contemporáneos a presentarse en público bajo la mejor luz posible, decidió buscar las fuentes de una conducta tan fatua. La operación conceptual llevada a cabo por La Rochefoucauld se basaba en la reinterpretación laica de un binomio de opuestos formulado por san Agustín. El teólogo cristiano había contrapuesto al vicio de la superbia un amor a sí mismo socialmente sostenible, una virtud querida por Dios, pero el moralista francés se quedó sólo con el primer término del binomio, la soberbia o autocomplacencia, que, además, ya no consideraba una falta de ética, sino una pasión natural de los seres humanos[6]. Dio a ese impulso fijo el nombre de amour propre, un concepto difícil que debemos a una creativa traducción del joven Michel de Montaigne[7] y que sólo se solapa parcialmente con términos como «afán de notoriedad» o «vanidad». En todo caso, esta disposición es el eje y la piedra angular de las famosas Máximas o reflexiones morales de La Rochefoucauld, cuya nueva semántica despertó la sospecha de que toda conducta que hiciera gala de virtud, grandeza personal o excelencia moral era una farsa que reflejaba cualidades inexistentes. Lo que llevaba a los individuos a aparentar rasgos de carácter socialmente muy valorados era, en opinión de La Rochefoucauld, el amour propre, el «deseo impetuoso» (désir impétueux) de ser considerado excelente, o todo un ejemplo, por sus congéneres[8].

Lo que inquietaba a La Rochefoucauld de esta pasión natural de los seres humanos, hasta el punto de que le dedicó más de quinientos aforismos, no era sólo la incertidumbre cognitiva en la que nos sumía no poder estar seguros de

quiénes son realmente nuestros compañeros de interacción. Lo que más le alarmaba era que el amour propre pudiera llevar al individuo, que vive fingiendo una excelencia que no posee, a olvidar quién es realmente y qué personalidad tiene. En la famosa máxima 119 se afirma de forma concisa: «Hasta tal punto nos acostumbramos a pasar por lo que no somos ante los demás, que al final también fingimos ante nosotros mismos»[9]. En opinión de La Rochefoucauld, el amour propre es un instinto humano básico que produce efectos tanto externos como internos, porque afecta a la relación que cada persona tiene consigo misma. Estar con nuestros congéneres nos incita a fingir determinados rasgos de carácter socialmente ejemplares; en nuestro fuero interno nos habitúa a la simulación hasta el punto de que olvidamos nuestro «auténtico» carácter. De ahí que La Rochefoucauld tuviera sus dudas sobre esta tentación de engañar, tanto a los demás como a uno mismo, y lo considerara un peligro propio de su época, pues la suma de ambos efectos nos podía robar toda posibilidad de disponer de nosotros mismos y de nuestra autonomía[10].

La Rochefoucauld no era un filósofo ni un erudito y sólo supo plasmar estas agudas observaciones en consejos graciosos o malévolos. Carece tanto de la perspectiva histórica teórica como de la precisión conceptual que le hubieran permitido convertir al amour propre en la clave de una nueva definición general de la intersubjetividad humana. Hay que tener en cuenta que La Rochefoucauld no pretendía profundizar con sus máximas en la dinámica ni en la propensión al conflicto de la interacción social. La meta que se había fijado al escribir unas observaciones para su uso en los salones no era formular una teoría ni obtener conocimiento científico, sino desenmascarar a sus contemporáneos. Decepcionado por el fracaso de la Fronda, la lucha contra la marginalización de la nobleza emprendida

por Luis XIV, en la que se había implicado mucho, La Rochefoucauld da fe en sus máximas de que sus antiguos compañeros de lucha se esforzaban en vano por alcanzar el favor del rey fingiendo virtudes muy valoradas. De manera que la teoría del reconocimiento de la tradición francesa surge exactamente en el momento histórico en el que los miembros de la nobleza empezaban a mirarse con desconfianza entre ellos, intentando averiguar qué medios de interacción se ponían en juego y qué perfiles personales hallaban favor en la corte.

El giro de La Rochefoucauld tendría gran importancia para la formulación de la teoría en Francia en los siglos subsiguientes. El concepto de amour propre, que definió para estudiar las relaciones interpersonales, centró la atención desde el principio en una dimensión del reconocimiento que no era necesariamente obvia. Como ya he señalado, lo que más tarde se designó con esta categoría se pensó desde la perspectiva del sujeto que siente la necesidad de pasar, a ojos de sus congéneres, por excelente, de estar por encima de los demás, de hacer gala de alto rango. Para lograr este tipo de reconocimiento, o, mejor dicho, para ser valorado positivamente por los demás, el sujeto finge continuamente rasgos de carácter muy respetados en su cultura, mejores de los que realmente posee. Esta tendencia natural a hacernos pasar por más de lo que nuestra personalidad nos permite ser, plantea un problema a ambas partes (la esfera pública que juzga y el sujeto juzgado) que, ya en La Rochefoucauld, ostentaba rasgos epistemológicos evidentes. Tanto la instancia que juzga, que otorga el reconocimiento, como el individuo que anhela ese reconocimiento acaban dudando de si las excelencias de las que se hace gala corresponden a cualidades personales reales. Con este giro epistémico, el proceso de reconocimiento de La Rochefoucauld adquiere un significado que enlaza con el

elemento cognitivo de la reconaissance francesa, que pretende basar el reconocimiento de la valía de una persona en una realidad objetiva. La Rochefoucauld no utiliza el concepto de reconocimiento en sus escritos, por lo que la ambigüedad semántica de la palabra francesa no puede explicar su tendencia a describir la relación de valía entre los sujetos como si se tratara de reconocer hechos objetivos. Puede que lo más importante de esta deriva sea la circunstancia de que La Rochefoucauld reflexionó sobre los efectos tóxicos del amour propre observando el juego de rangos en la corte del rey, donde poder determinar si los demás fingían virtudes o realmente las poseían tenía gran trascendencia para el éxito de cada individuo.

La Rochefoucauld escribió sus máximas a mediados del siglo XVII, en una época en la que en ningún otro país de Europa se centró tanto la actuación pública de la nobleza feudal en torno a la corte real como en Francia[11]. Al haber perdido su poder político tras el fracaso del levantamiento de la Fronda, los nobles se arremolinaron en torno al monarca y sus más íntimos para conservar los privilegios que les quedaban. Con el objetivo de obtener la influencia necesaria, recurrían a las intrigas o hacían gala de una conducta excelente, acorde con las normas de etiqueta. Cuando las jugadas estratégicas y las artimañas no surtían el efecto deseado, había que demostrar que uno era digno de ser consejero del rey y de formar parte de la corte exhibiendo una conducta intachable y desplegando virtudes apreciadas[12]. Teniendo en cuenta que el texto de La Rochefoucauld es un intento de analizar la conducta de los nobles de su época, de distinguir entre el trigo y la paja, entre el engaño y la verdadera grandeza, se explica fácilmente el giro epistémico que imprime al concepto de amour propre. Aunque usara esta categoría para describir una

tendencia humana general, lo que pretendía era resaltar la posibilidad de que se fingieran rasgos de personalidad inexistentes. Veremos que este giro teórico-cognitivo, que caracteriza a la idea de reconocimiento del autor de las Máximas, nunca desaparecerá del todo del pensamiento francés.

En Rousseau, considerado actualmente el padre de la moderna teoría del reconocimiento[13], la idea de la dependencia del individuo de la valoración de los demás siempre está en un extraño paréntesis entre lo epistémico y lo moral. El autor de El contrato social acusó mucho la influencia del moralismo francés, sobre todo de La Rochefoucauld y de Montaigne, y, como se hizo eco de las incisivas observaciones de aquellos, el concepto de amour propre también ocupa un lugar clave en su obra. Además, desde el principio, sospechaba Rousseau que toda conducta humana que desplegara excelencia ética o superioridad cognitiva era fingida, lo que denotaba claramente su dependencia de la antropología escéptica de sus predecesores. Lo cierto es que, en los cien años transcurridos entre las obras más literarias de los moralistas y los años más fructíferos de Rousseau, las relaciones políticas y socioculturales habían cambiado mucho en Francia. Se mantenían los fundamentos políticos del Antiguo Régimen, pero en la competición por el favor de la corte ya no se empleaban a fondo sólo los miembros de una aristocracia que había perdido gran parte de su poder, sino asimismo la burguesía ascendente, enriquecida en poco tiempo gracias al auge de los negocios y el comercio. La única forma que tenía esta nueva clase de acceder a la influencia política, los cargos lucrativos y los privilegios financieros era contando con el favor del monarca absoluto reinante. Tras el ascenso de la burguesía, cambiaron los medios culturales a disposición de

esta política de búsqueda de atención y benevolencia; ya no se trataba sólo de respetar las normas de conducta y decoro prescritas por la antigua aristocracia. Cuando la corte instauró la moda, en una época en la que la publicidad y la comunicación de masas hacían sus primeros pinitos, hacer gala de una conducta agradable, consumir bienes de lujo y vestir la ropa apropiada se convirtieron en formas de homenaje que garantizaban el favor del rey[14].

Las obras de Jean-Jacques Rousseau, tradicionalmente consideradas «críticas con la cultura», se publicaron en un momento en el que esta competición entre la nobleza y la burguesía por el favor del soberano empezaba a dar extraños frutos en París y Versalles. En 1755 publicó su Segundo Discurso, en el que otorgaba un lugar de honor a los efectos tóxicos del amour propre al explicar el incremento de la desigualdad social entre los seres humanos[15]. En una famosa carta dirigida a D'Alembert en 1758, Rousseau acusaba al teatro de corromper las costumbres políticas de sus contemporáneos. Consideraba que el juego de roles que se desarrollaba sobre el escenario difundía la «mera apariencia» como si fuera una infección vírica que incitaba a la simulación de rasgos de carácter inexistentes[16]. La grapa intelectual que une ambos textos y los dota de su agudeza sistémica es una teoría que, sin duda, parte de La Rochefoucauld, aunque filosóficamente vaya mucho más allá de los objetivos contemplativo-pedagógicos de este. Para Rousseau el amour propre, esa necesidad adictiva de imponerse que, según los moralistas franceses, caracteriza a los seres humanos, poseía una fuerza tan dinámica debido al rápido desgaste de los baremos de comparación, que daba lugar a formas de afectación de prestigio y a demostraciones de preeminencia social cada vez más estridentes. El teatro incitaba a ello, pues

el talento interpretativo de los actores proporcionaba al público un método para fingir rasgos de personalidad socialmente valorados. Este dinámico afán de protagonismo había tenido, en su opinión, un importante efecto socioestructural: había ensanchado la brecha existente entre los gobernantes y las clases inferiores. Rousseau hace un diagnóstico de su tiempo y determina mucho más exactamente y en mayor profundidad que La Rochefoucauld las peculiaridades del amour propre. Afirma que tiene un carácter tan dinámico y renovador porque depende de las normas que rigen la valoración social, y estas se desgastan rápidamente debido a la posibilidad de imitación masiva. Rousseau llegó a estas conclusiones dando un paso en el ámbito de lo conceptual que sus antecesores moralistas nunca dieron. Se basó indirectamente (no sabemos si de forma consciente o inconsciente) en el binomio de opuestos de san Agustín: amor a sí mismo querido por Dios/vanidad pecaminosa, para especificar mejor la verdadera naturaleza del amour propre con ayuda de este contraste. La obra en la que Rousseau acomete esta empresa es su ya citado Segundo Discurso, el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad, en el que formula lo que bien podría llamarse una teoría negativa del reconocimiento.

Aunque su ensayo esté dedicado al tema de la desigualdad social, su núcleo teórico es sin duda el concepto de amour propre. Al intentar explicar qué podría haber provocado el incremento de jerarquías basadas en necesidades artificiales (no físicas) Rousseau creía que la causa no podían ser instintos, sentimientos ni pasiones naturales que, en su opinión, formaban parte de un instinto de supervivencia cuya función era perfeccionar las facultades necesarias para sobrevivir atendiendo, en último término, a un profundo sentimiento de compasión[17]. Nada de esto explicaba de forma plausible por

qué los seres humanos buscan destacar entre sus congéneres u ocupar una posición de privilegio entre ellos. Para colmar esta laguna, Rousseau introdujo en su tratado la pasión del amour propre, que define como la necesidad, fruto de un proceso histórico, de aparentar mayor valía y rango que los demás. En su opinión, este curioso deseo no es algo natural en las personas, al contrario de lo que creían los moralistas, sino que constituye una «segunda naturaleza» de origen cultural que pasa a formar parte de nuestro equipamiento natural por medio de la creación de hábitos. Rousseau quiere comparar esta segunda naturaleza con la original, diseñada para la mera supervivencia del individuo, y, para hacerlo, recurre a unos conceptos acuñados por su contemporáneo Vauvenargues[18]: el binomio conceptual amor de soi y amour propre con el que reformula en términos laicos el dualismo agustiniano.

Teniendo en cuenta la enorme importancia que reviste en el Segundo Discurso esta contraposición conceptual, resulta muy sorprendente que Rousseau sólo le dedique en el texto unas cuantas líneas[19]. Todo lo esencial que tiene que decir al respecto lo formula en una nota a pie, la nota XV, que es tan extensa, densa y sustancial que nos permite entender claramente por qué ambos anhelos o necesidades aluden a dos formas muy diferentes de entender la relación del ser humano consigo mismo[20]. Rousseau creía que la diferencia entre el amour de soi y el amour propre radicaba en el hecho de que partían de baremos diferentes a la hora de medir la adecuación de nuestra conducta. En el caso del amour de soi, una necesidad natural, juzgamos nuestra conducta ateniéndonos a criterios que brotan de nuestro propio juicio y se basan en un instinto vital sobre lo bueno y correcto para cada individuo. En cambio, si nos dejamos llevar por el amour propre, nos guiamos por la necesidad, adquirida por hábito cultural, de que

el juicio sobre nuestra conducta dependa de los demás, de manera que su falta de aquiescencia o de reconocimiento al actuar nos provoca ansiedad. Rousseau describe el contraste de forma muy concisa en dicha nota, en la que, recurriendo a la imagen del «observador interior», afirma que el sujeto que satisface su amour de soi sólo se reconoce «a sí mismo como espectador», mientras que en el caso del amour propre considera, a sus congéneres, «jueces» de sus acciones y omisiones[21]. Probablemente estos juegos de palabras procedan de su lectura de los escritos sobre moral de David Hume, con quien Rousseau mantuvo una relación de amor-odio[22]. Pero si realmente es Hume quien está detrás de la cita, no se entiende por qué el juicio de los demás sobre nuestra conducta es dudoso o incluso negativo, como señala Rousseau al hablar del amour propre. Lo cierto es que, como veremos, tanto Hume como posteriormente Adam Smith estaban convencidos de que una conducta guiada por los juicios de los congéneres es muy superior en prudencia, madurez y adecuación a una guiada por las propias ideas del sujeto[23]. De manera que Rousseau debe tener sus propios motivos para creer que esta adecuación de la propia conducta al juicio interiorizado de los sujetos que nos observan es dañina si se basa en el deseo de destacar y obtener distinción social. El filósofo ginebrino debe apreciar en el observador interiorizado características muy distintas que sus contemporáneos escoceses, cuando considera que una deriva así es dañina para las personas y la sociedad. En opinión de Rousseau el Otro, convertido en juez, no es una instancia de corrección de los propios juicios ni constituye una fuerza recomendable para la objetivación cognitiva o moral; sólo es una fuente de anhelo perpetuo de estar por encima de los demás.

Esta llamativa discrepancia procede del hecho de que Rousseau supone que, al sujeto observado y juzgado por sus congéneres, le impulsa un deseo que no aparece, o sólo aparece de forma marginal, en descripciones similares de Hume y Smith. El individuo aislado que contemplan los tres filósofos se esfuerza, en el caso de Rousseau, por parecer mejor o más valioso que sus conciudadanos en cuanto se siente observado. Podríamos facilitarnos las cosas y especular con la idea de que esta significativa desviación en la imagen de partida podría deberse simplemente a las diferencias culturales propias de la época entre Francia y Gran Bretaña. En el París de Jean-Jacques Rousseau, todo el mundo buscaba el favor de un rey que gobernaba con gran pompa; en tiempos de David Hume y Adam Smith, la ciudad de Edimburgo se caracterizaba por la actividad, mucho más serena, de un Parlamento que mantenía al reino aceptablemente bajo control. Pero esta explicación no sólo resulta históricamente superficial; tampoco hace justicia a las reflexiones de Rousseau en las que interpreta los efectos de la autoobservación desde la perspectiva del Otro generalizado. Uno de los motivos que pueden explicar su convicción de que esta perspectiva fomenta el afán de protagonismo es que, al contrario que Hume y Smith, cree que no se valora tanto la buena conducta del individuo como sus méritos y esfuerzo personal. En su opinión, los individuos no procuran demostrar a sus congéneres, convertidos en jueces interiorizados, que respetan las normas y reglas comunes, sino que «son capaces», que saben hacer cosas. Esta diferencia, por pequeña que parezca, acaba siendo importante porque sólo en el primero de los casos, en el que se tienen en cuenta el rendimiento y la capacidad, se puede hablar de más o menos, de mejor o peor. Si únicamente se tratara de demostrar, ante el juez que observa, que uno es capaz de cumplir las normas en vigor de forma

adecuada, bastaría con ser tan «bueno» o competente como todos los demás. En cambio, para demostrar un saber hacer, un rendimiento, no hay más remedio que recurrir a un baremo que nos permita comparar, ya que sólo recurriendo a un criterio que mida el logro se puede juzgar si se ha rendido, si se ha realizado un acto que demuestra la aptitud del individuo. Este es el escenario que contempla Rousseau cuando señala que la adopción de una perspectiva social y el afán de protagonismo tienen el mismo origen. En cuanto el individuo empieza a ajustar su forma de actuar al juicio previo de sus congéneres, siente la necesidad de hacer ver que está por encima de todos los demás, porque sólo así puede demostrar al juez interiorizado que su rendimiento es excelente comparado con el rendimiento esperado. De manera que, como bien ha demostrado Frederick Neuhouser, el reconocimiento social que se busca adoptando la actitud del amour propre es doblemente relacional[24]. Por un lado, se busca una posición comparativamente destacada en relación con todos los Otros relevantes; por otro, lo que se ha de valorar es un saber hacer o una capacidad que sólo puede evaluarse comparándola con ayuda de los baremos sociales correspondientes.

Con esta breve explicación quería esclarecer por qué Rousseau, al contrario que muchos otros pensadores de su época, está tan convencido de que regir la propia conducta por el juicio previo de los congéneres es la semilla del mal. Desde su punto de vista, cuando el individuo adopta esta perspectiva desarrolla la tendencia a fingir talentos y capacidades, porque debe competir demostrando que dispone de una capacidad que responde a los estándares de valor aceptados y que está a la altura de los contemporáneos que compiten con él. La reinterpretación negativa que da Rousseau a la necesidad de reconocimiento procede de una decisión categorial previa, que

le lleva a definir el reconocimiento basado en el amour propre casi exclusivamente como una forma de valoración de aquellas características del sujeto que lo elevan por encima de la multitud.

Sin embargo, para Rousseau el mayor peligro que plantea esta situación no es la tendencia a la valoración social de deseos, características o capacidades, ni la simulación de rasgos que uno sabe que no posee; lo peor es la conducta jactanciosa y presuntuosa típica del París de sus tiempos[25]. Lo realmente cuestionable para Rousseau es algo muy distinto, una consecuencia en cuyo diagnóstico vuelve a coincidir asombrosamente con La Rochefoucauld. Cuanto más valorado quiera ser el sujeto fingiendo en público atributos de excelencia de los que carece, antes se verá atrapado por la necesidad de engañarse a sí mismo sobre su propia esencia. En el fondo, este individuo que intenta satisfacer su amour propre no busca convencer de su excelencia a sus congéneres sino al juez que lleva dentro, es decir, a parte de sí mismo, lo que gesta un rompecabezas interno que acaba difuminando el núcleo de la propia personalidad. En mi opinión, esto es lo fundamental de la famosa formulación con la que Rousseau intenta resumir, poco antes del final de la obra, los resultados obtenidos: «El salvaje vive en sí mismo, pero el hombre sociable sólo fuera de sí, únicamente sabe vivir en la opinión de los otros, y, por así decirlo, del juicio ajeno que da sentido a su propia existencia»[26].

Todo lo que afirma Rousseau en el Segundo Discurso sobre las patologías sociales de su tiempo hunde sus raíces en su firme convicción de que el peligro que plantea el amour propre es la pérdida de sí. En la sociedad burguesa los hombres se dedican sin descanso a perseguir atributos que, desde el punto de vista del observador interiorizado, los haga merecedores de

una posición social que esté por encima de la de sus conciudadanos y conciudadanas. Una vez puesta en marcha, esta «actividad impetuosa de nuestro amor propio», la pétulante activité de nôtre amour propre[27], no conoce fronteras, porque, como su carácter relativo desgasta rápidamente cualquier rasgo distintivo, demostrar superioridad de manera creíble supone un esfuerzo incesante. Lo que ayer era una demostración de riqueza, poder o belleza, que garantizaba la excelencia del individuo, debe superarse mañana debido a su difusión social, de manera que en todos los ámbitos de la lucha por el estatus impera la tendencia a darle sin pausa a la palanca de la distinción[28]. Como ya sabemos, Rousseau entiende que, en este proceso cultural, el teatro cumple la función de reforzar esta tendencia erigiéndose en una institución que fomenta la astucia. El filósofo ginebrino lo odiaba, por considerar que era allí donde los ciudadanos y las ciudadanas aprendían a comportarse fingiendo características y rasgos de estatus de forma tan convincente que, al final, ya no sabían con certeza cuál era su auténtica naturaleza.

Si el filósofo no hubiera dado un giro más a esta versión de su teoría del reconocimiento, nos veríamos ante la necesidad de tener que solucionar una dificultad descubierta hace más de ochenta años por Ernst Cassirer, quien la denominó el «problema Rousseau»[29]. La cuestión es cómo tender un puente entre el diagnóstico sumamente pesimista que hace de su tiempo en el Segundo Discurso y las premisas, muy optimistas, de El contrato social, obra en la que reconoce a sus conciudadanos la capacidad individual de autodeterminación. Después de Cassirer, muchos autores han chocado con lo que parece una discrepancia en su obra, pero a menudo se han limitado a señalar la incompatibilidad entre ambos escritos. En sus obras tempranas y culturalmente críticas, Rousseau da fe

de una dependencia del hombre moderno respecto de la opinión pública que puede conducirle a la pérdida de sí; en la segunda obra, en la que esboza un contrato social, se describe a las mismas personas como seres caracterizados por poseer voluntad propia[30]. Para superar el impasse en el que se encontraban las investigaciones Nicholas Dent, el experto británico en Rousseau, propuso en 1989 que tal vez el filósofo distinguiera entre una forma de amour propre exacerbada (inflamed) y otra moderada (ordinary). En el Segundo Discurso habla de los efectos tóxicos de nuestra necesidad de reconocimiento cuando ha de satisfacerse en condiciones sociales muy poco favorables, pero en El contrato social esa misma necesidad, satisfecha en condiciones republicanas de igualdad, adopta la forma del respeto mutuo[31]. Si seguimos esta idea de Dent, como han hecho una serie de autores, de John Rawls a Joshua Cohen pasando por Frederick Neuhouser[32], obtendremos una interpretación totalmente distinta a la que he dado hasta ahora. Según estos autores el amour propre de Rousseau tendría, al contrario que el de sus antecesores franceses, una capacidad psicológica de transformación o plasticidad que le permitiría metamorfosearse atendiendo a las circunstancias socioculturales cambiantes. El anhelo tóxico de ser considerado una persona de alto rango o especialmente valiosa podría mutar en respeto mutuo y en el reconocimiento de la propia autonomía gracias al contrato social, que dota a la sociedad de una estructura que sitúa a todos sus miembros al mismo nivel. En el Emilio, publicado por Rousseau siete años después del Segundo Discurso, ya se habla de medidas pedagógicas capaces de reconducir el amour propre. Se afirma, por ejemplo, que, para acabar de raíz con el deseo de mayores honores o estatus, se podría enseñar a los niños a reconocer en todo otro niño un ser que, como ellos,

busca reconocimiento[33]. El contrato social, que también se publicó en 1762, demuestra que Rousseau partía de la posibilidad de que el amour propre se transformara dependiendo de la estructura social; en ciertas circunstancias podía incluso adoptar la forma de respeto entre iguales. En esta obra lo que depende de la disposición de los sujetos a reconocer mutuamente su autonomía no es sólo el contrato social, sino asimismo el proceso subsiguiente de conformar la volonté générale, con lo que, a primera vista, parece desaparecer de la ecuación la necesidad de destacar[34]. Si resumimos la intención que late tras ambas obras obtenemos una imagen considerablemente más compleja. Cuando Rousseau habla de amour propre se refiere a la necesidad, surgida de la sociabilidad del ser humano, de pasar ante la mirada (interiorizada) del resto de los miembros de la sociedad por alguien merecedor de respeto, que, por lo tanto, dispone de un derecho social a la existencia. Este anhelo, inocente en origen, se convierte en un dardo envenenado en el corazón de los seres humanos cuando, debido a las circunstancias sociales o a una educación deficiente, desaparece la percepción de que todos los demás se encuentran en una situación análoga de lucha por el respeto social. En circunstancias así, el deseo de reconocimiento conciliador muta en anhelo apasionado y desenfrenado de ser especialmente valorado o considerado excelente en la comunidad a la que se pertenece. Resumiendo: todo lo que Rousseau escribió sobre el peligro de perdernos a nosotros mismos debido a nuestra dependencia de los juicios ajenos, sólo se aplicaría a aquellas sociedades en las que no existe posibilidad alguna de satisfacer las necesidades elementales de participación social e inclusión[35].

En la última parte de mi análisis de la obra de Rousseau me gustaría demostrar que no es así, que el pensador nunca

abandonó sus reservas sobre el amour propre. Pero antes debemos retomar El contrato social, en el que hay algunos razonamientos que, en mi opinión, permiten apreciar que el autor sigue mostrando el mismo escepticismo que en el Segundo Discurso ante una necesidad de reconocimiento que se convierte en nuestra «segunda naturaleza». Rousseau tiende a describir el proceso de unificación de voluntades que late tras la volonté générale como un acto que todo miembro de la sociedad realiza para sí, algo parecido a una conversión privada[36]. Sin embargo, aunque en el texto se advierte que no se debe confundir la voluntad general con la suma de las voluntades individuales, se dice poco sobre el tipo de deliberación o perspectiva que facilitan una conciliación real de las voluntades individuales. Lo único que tenemos son indicaciones o notas marginales, pero indican que Rousseau no quería que la formación de la opinión individual dependiera de la opinión de los demás. El individuo debe obtener sus propias convicciones a solas, en la medida de lo posible, ya que el intercambio con otros congéneres podría inducirle a error sobre sus «auténticas» intenciones y metas[37]. En cuanto Rousseau se ve obligado a hablar del soberano como colectivo, el monólogo se convierte en una reflexión sobre cómo habría que pensar un colectivo tan inmenso. De hecho, el modelo habla de un yo unitario[38] que posee una única opinión, de manera que las voces disidentes no parecen formar parte de él. Uno de los rasgos más característicos de la teoría de Rousseau es su veto a la creación de facciones durante el proceso de formación de voluntad, pues entiende que podrían resquebrajar la unidad de la voluntad popular[39]. Esto demuestra que hay poco a lo que aferrarse para defender la idea de que Rousseau consideraba fructífero el intercambio de opiniones desde el punto de vista epistémico. Más bien da la impresión de que, como siempre,

cree que al sujeto aislado (como individuo o colectivo) le iría mejor si no dependiera de los demás a la hora de explorar su propia voluntad.

Esta impresión se refuerza teniendo en cuenta los temas que interesaron a Rousseau tras la publicación de El contrato social. Después de 1762 volvió a dar protagonismo al viejo tema del hermanamiento entre el anhelo de reconocimiento y la pérdida de sí[40]. El pensador, cuyas ideas sonaban cada vez más extrañas, parece obsesionado con la pregunta de qué se requiere para averiguar cuál es nuestra auténtica personalidad. Considera que el mayor obstáculo para una empresa de este tipo es el hecho de que estamos acostumbrados a entender nuestro yo individual desde la perspectiva de aquellos a quienes intentamos convencer de nuestros méritos y habilidades. En las obras posteriores y más autobiográficas de Rousseau se plantea de nuevo, aunque de manera distinta, una cuestión que ya le preocupaba en el Segundo Discurso: cómo llevar una vida auténtica. Si en los tiempos modernos hemos convertido a la pasión del amour propre en nuestra segunda naturaleza, señala el filósofo, y vivimos exclusivamente «según la opinión de los demás», ¿cómo podemos reencontrarnos a nosotros mismos?, ¿cómo recuperar el núcleo de nuestra personalidad? Lo novedoso en esta reformulación del problema por parte de Rousseau es que las connotaciones epistemológicas han pasado a primer plano. Antes quedaba en el aire la pregunta de si el peligro planteado por el ansia de reconocimiento social era de tipo cognitivo o moral, pero en sus escritos de madurez es evidente que estamos, sobre todo, ante el problema cognitivo de cómo conocernos adecuadamente a nosotros mismos.

Pese al tono indignado de muchos de sus pasajes por la difamación de la que el pensador creía haber sido objeto, en el diálogo Rousseau jugé par Jean-Jacques, publicado

póstumamente en 1782 como parte del legado que dejara a su muerte el filósofo en 1778[41], Rousseau realiza un sutil análisis del problema de cómo definir el núcleo de nuestra propia personalidad cuando nos contemplamos en el engañoso espejo que refleja múltiples opiniones sobre nosotros mismos. La tendencia cultural a juzgar nuestra conducta desde la perspectiva de la opinión pública plantea un problema de difícil solución, pues suscita la necesidad de desprendernos de los juicios ajenos para identificar correctamente a nuestro auténtico yo. El problema cognitivo expresado por Rousseau tiene, en su opinión, dos caras, dependiendo de la postura que se adopte. Hay quien finge excelencias que no posee, y, en este caso, es probable que la imagen que tenga de sí mismo esté distorsionada por la imagen ideal creada por él mismo con anterioridad. También puede ocurrir que la opinión pública se confunda en los atributos que nos adscribe y no podamos librarnos de estos juicios falsos porque los hemos hecho nuestros y carecemos de base cognitiva al margen de ellos. En ambos casos el yo queda atrapado en una red de juicios ajenos que le impide llegar al núcleo de su propio ser. De ahí el consternado suspiro que exhala Rousseau al principio de este emotivo texto. ¿Debería vanagloriarse de los rasgos que realmente posee, pero nadie quiere reconocerle?[42].

El hecho de que aquí el conocimiento de uno mismo aparezca ya claramente como un problema epistémico nos permite apreciar, retrospectivamente, cuál era el principal problema del amour propre en opinión de Rousseau. El hecho de que los seres humanos estemos imbuidos de la pasión de parecer «buenos» o «excelentes» ante nuestros congéneres según los parámetros establecidos, plantea en principio dos amenazas diferentes para nuestro bienestar. Una se daría en caso de una situación de mal gobierno «político-moral» que

asignara a los individuos un lugar incorrecto en el rango social. La otra es el problema epistémico de no poder eludir el velo de la opinión pública que oculta a la vista el «auténtico ser» de los individuos que compiten entre ellos por el prestigio. Hablar de dos amenazas distintas es una abstracción, ya que en la realidad social ambas cosas están relacionadas: la adjudicación de un estatus injustificado suele deberse a una valoración pública inadecuada del rendimiento real de una persona, porque, dependiendo del interés que suscite el reconocimiento del individuo y de la atención que se dedique al diagnóstico, siempre se puede dar mayor relevancia a un atributo u otro. Al principio Rousseau no parece tener claro cuál de las dos amenazas le preocupa más, pero, a medida que va madurando intelectualmente, parece comprender que el reto real para los seres humanos es el problema epistémico. Lo que hace tan peligrosa a la dependencia del reconocimiento social como para merecer toda la atención de nuestro filosofar es que genera incertidumbre sobre quiénes somos realmente como individuos. Rousseau refuerza la vieja sospecha de los moralistas franceses, que habían proclamado que el anhelo de reconocimiento conducía a la ignorancia de la propia identidad, y la eleva a un nivel teórico superior. Aunque, al igual que La Rochefoucauld o Montaigne, nunca mencione explícitamente el concepto «reconocimiento», siempre se aprecia en sus escritos esa ambivalencia latente entre la actividad cognitiva y la moral que capta el vocablo francés re-conaissance.

¿En qué acabaron las reflexiones sobre el amour propre a las que Rousseau se dedicó toda la vida? El mismo año de la edición póstuma de Rousseau jugé par Jean-Jacques (1782) se publicó asimismo en Lausana su obra Les rêveries du promeneur solitaire[43]. En este texto vuelve a mencionar brevemente el peligro que plantea nuestro anhelo de

reconocimiento, y aconseja encarecidamente al lector que procure conocerse a sí mismo en el mayor aislamiento posible, lejos de la compañía de otros seres humanos. Sólo cuando deja de importarnos lo que opinen de nosotros los demás o las cualidades que nos adscriban, podemos entender, sin desconcertarnos por el juicio ajeno, cuáles son nuestras auténticas cualidades y qué nos mueve realmente. En su famoso «quinto paseo», Rousseau describe sus ensoñaciones y explica que la forma ideal de llegar a nuestro yo auténtico es la observación serena de procesos naturales. Puesto que la naturaleza no nos habla ni puede emitir juicio alguno sobre nosotros, no alimenta el impulso del amour propre y nos permite reconocernos a nosotros mismos sin preocuparnos por el prestigio social[44].

Antes de hacer un seguimiento de la idea de reconocimiento y su análisis histórico-teórico, en el contexto francés de época posterior a Rousseau, me gustaría resumir nuevamente el primer paso de mi reconstrucción. La Rochefoucauld y, en mayor medida Rousseau, demostraron que la pasión del amour propre, que nos hace dependientes de los juicios de los demás, plantea un grave problema epistemológico. El moralista francés creía que esta dependencia nos incitaba a fingir virtudes de las que carecíamos, y que, con el tiempo, no sabríamos distinguir entre nuestra personalidad real y la fingida. Las reservas expresadas por Rousseau eran mucho más profundas, pues el filósofo se preguntaba qué significa aprender a juzgarnos a nosotros mismos desde la perspectiva de nuestros congéneres. Pasó toda su vida intentando dar una respuesta unívoca a esta pregunta, ya que, por un lado, creía que este cambio de perspectiva podía suponer una pérdida de certeza sobre lo correcto para uno mismo (amour de soi), pero, por otro, consideraba que podía contribuir a dotarnos de una conciencia

igualitaria de las dependencias y obligaciones mutuas. En El contrato social parece haberse convencido, al menos temporalmente, de que abrirse a la forma de ver el mundo de los demás que requiere la necesidad culturalmente mediada del amour propre puede conducir al respeto mutuo entre iguales, siempre y cuando se den las condiciones adecuadas de educación y estructura social. Sin embargo, como acabo de demostrar, al final prevaleció su escepticismo en torno a los efectos del amour propre. A medida que fue madurando, defendió con una energía cada vez mayor la idea, recogida en el Segundo Discurso, de que la necesidad absoluta de orientarnos por el juicio de los demás nos impide aprehender de forma certera el núcleo de nuestra personalidad individual. Las razones aportadas por Rousseau en su obra madura para justificar estas dudas epistemológicas son complejas y extremadamente sutiles. Debemos resumirlas de nuevo, porque en ellas ya articula algunas de las cuestiones que reaparecerán en el pensamiento francés posterior bajo otra forma y a partir de premisas totalmente diferentes.

Como hemos tenido ocasión de comprobar en la descripción que hace Rousseau del amour propre, parece que este nos impulsa, e incluso nos obliga, a juzgar desde el punto de vista de las personas que nos rodean en vez de permitirnos recurrir a la perspectiva interior de un actor solitario pero seguro de sí mismo. En cuanto vivimos en una comunidad de iguales lo suficientemente grande, queremos que nuestros congéneres nos consideren magníficos; de ahí que no tengamos más remedio que orientarnos por el valor que otorgan a las virtudes que desplegamos en nuestra forma de actuar. Ya en este primer paso comprobamos que Rousseau es un teórico del reconocimiento, pues, en su opinión, el ser humano socializado sólo puede definirse como sujeto y entender qué atributos

ostenta como individuo único que es cuando estos son confirmados por sus congéneres u obtiene reconocimiento gracias a ellos. En este modelo inicial no queda muy claro a qué nos referimos cuando hablamos de «confirmación» y «reconocimiento». Quizá podríamos señalar que, para que una reacción confirme o refuerce al sujeto reconocido, convendría mostrar respeto o rendir homenaje durante el proceso de reconocimiento a algunos de los atributos que se le adscriben, en todo caso a aquellos que refuerzan su seguridad en sí mismo. Pero creo que Rousseau vacila en este punto, porque es incapaz de decidir si este reconocimiento es un «considerar-correcto» cognitivo o una suerte de respeto moral. Describe el proceso desde la perspectiva del sujeto que desea ser reconocido, y afirma que lo que quiere es que se tome nota adecuadamente de sus cualidades, fingidas o reales, es decir, que se las ratifique cognitivamente. La lucha incesante por el reconocimiento, que en opinión de Rousseau se ha agudizado desde que la historia de la civilización diera lugar al surgimiento del amour propre, consiste para él, en principio y sobre todo, en el esfuerzo que realizan los sujetos por convencer a los demás de la existencia fáctica de sus atributos supuestos o reales. Dicho de otro modo, los individuos no luchan por suscitar respeto moral, por la concesión de un «estatus normativo», sino por la confirmación o ratificación de las características que despliegan en público.

Al afirmar que el problema de orientarse por el juicio de los demás es de carácter cognitivo, Rousseau se siente justificado para dar un segundo paso y llegar a la conclusión que he resaltado en mi exposición de su idea de reconocimiento. Como el amour propre impulsa a los sujetos a demostrar a sus congéneres la existencia fáctica de sus cualidades, los individuos acaban teniendo dificultades para conocerse a sí mismos. Cada vez que intentan dar testimonio de su propia

personalidad, crece la incertidumbre sobre quién ostenta la autoridad real de adscribirles atributos y facultades: ¿ellos mismos o la opinión pública, a la que se sienten obligados a rendir cuentas? Rousseau describe el drama interior, que ocupa un lugar destacado en sus obras autobiográficas de madurez, a partir de este galimatías epistémico. El sujeto aislado, atrapado entre su propia opinión sobre su identidad y el juicio que emiten sobre ella los demás, ya no sabe al final quién es en realidad.

Este tema de la autenticidad individual, de su cuestionabilidad y fugacidad, conforma el núcleo de las obras de madurez de Rousseau, pero en principio no llamó mucho la atención[45]. A finales del siglo XVIII el concepto de amour propre había perdido en gran medida su función como categoría clave de la vida social y cultural. Aunque el sentido negativo de la expresión se mantuvo un tiempo, como demuestra, por ejemplo, el frecuente uso que hace Stendhal de términos como vanité u orgueil, dejó de utilizarse en Francia como herramienta terminológica para la autocomprensión social[46]. Durante los conflictos políticos previos a la Revolución francesa saltaron a un primer plano otras obras de Rousseau. Desde entonces, y al menos durante un siglo, El contrato social determinó la imagen del filósofo en la esfera pública política y científica. En ese lapso de tiempo, el interés psicológico por las relaciones que rigen el reconocimiento entre seres humanos decayó notablemente en la filosofía francesa, pues se dio primacía al reto democrático primero y a la cuestión social después. La atención se centró en los grandes temas de política social que exploraron Auguste Comte en su principio del orden, el socialismo temprano y la sociología fundada por Émile Durkheim[47]. Parece obvio que estos planteamientos teóricos suscitan la necesidad de responder a cuestiones como quién

debe reconocimiento social a quién, de qué tipo de reconocimiento estamos hablando y qué puede suponer para el individuo. Pero, con una única excepción, los primeros pensadores francesas de aquella época abordaron el tema de la integración social desde la perspectiva del Estado o recurriendo a la idea de la conciencia colectiva, sin considerar en ninguno de los dos casos su relación con el reconocimiento mutuo en la vida cotidiana. Sólo Durkheim es muy consciente de que la integración social requiere de toda una red de relaciones de reconocimiento diferentes[48].

Aunque el problema de las relaciones entre los seres humanos formulado por Rousseau perdió fuste en el pensamiento francés, fue resurgiendo con fuerza a lo largo del siglo XX cuando, tras agotarse el positivismo y ciertas corrientes espiritualistas, nació la fenomenología, que dio lugar a un nuevo movimiento filosófico. En pocos años se estaba más dispuesto en la tierra de Descartes que en ningún otro lugar a introducir en muchos ámbitos, a los que hasta entonces no había tenido acceso la filosofía, el método desarrollado por Edmund Husserl para describir los logros de la subjetividad constitutiva[49]. Poco tiempo después la relación entre el sujeto y sus congéneres, analizada por Rousseau, volvió a convertirse en objeto de investigación filosófica en Francia. Junto a Gabriel Marcel, que tendía claramente al catolicismo, fueron sobre todo Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre quienes, a mediados de siglo, retomaron la pregunta de la relación entre el yo y otros sujetos desde la óptica de la fenomenología[50]. De estos tres filósofos Sartre fue el único que logró impregnar con su filosofía el espíritu de toda una época (Zeitgeist) que, gracias al existencialismo, se entendió a sí misma de otra forma. Puede que uno de los motivos que contribuyeron a la enorme y rápida difusión de la teoría de

Sartre fuera que, al igual que Rousseau, pinta muy negra nuestra dependencia de los demás. Sin embargo, las premisas teóricas de las que parte para desarrollar su concepción negativa del reconocimiento son tan distintas a las utilizadas por el filósofo ginebrino que conviene hacer una breve aclaración para poder salvar la distancia entre ambos.

Rousseau convirtió la denuncia de los peligros del mundo burgués y la celebración de sus ventajas en la obra de su vida. Partió de la idea, algo ingenua, de que se podía distinguir entre las predisposiciones originales y una pasión secundaria surgida con posterioridad. Como en su opinión había que analizar esta segunda necesidad del amour propre, culturalmente determinada, que nos hace depender del reconocimiento de los demás, propuso recurrir a una suerte de antropología filosófica para dilucidar si se trataba de un perjuicio o de una bendición para nuestra vida en común y para el individuo mismo. Pero Sartre, nacido unos doscientos años después, no pretendía analizar la naturaleza de las necesidades humanas de forma objetiva. Aleccionado por el giro crítico de la filosofía y formado en la fenomenología de Husserl, estaba convencido de que sólo se puede informar de todo lo que nos sale al encuentro y de todo lo posible desde la perspectiva de un sujeto que reflexiona sobre sus propios actos de conciencia. De ahí que Sartre, en cuanto empieza a hablar del Otro en su obra principal, El ser y la nada, adopte una estrategia muy distinta a la de Rousseau. No pregunta por una necesidad humana ni por las consecuencias que su existencia pueda acarrear para nuestra vida, sino que analiza fenomenológicamente si el estado existencial del sujeto cambia, y hasta qué punto, cuando se topa con otro sujeto en su mundo de experiencia. Pese a estas diferencias evidentes, lo sorprendente y decisivo para nuestros propósitos es que en su análisis de la intersubjetividad Sartre

llega a conclusiones no idénticas, pero sí muy parecidas a las de Rousseau.

Sartre inicia con un breve resumen de los resultados obtenidos en su análisis anterior la descripción de esa situación en la que un sujeto, que hasta entonces sólo se había relacionado consigo mismo, se encuentra con un congénere en su mundo de experiencia. Había señalado que el sujeto, antes de encontrar al Otro, se hallaba en un estado ontológico al que Sartre denomina «être pour soi», «el ser-para-sí». Con ello se refiere a que un sujeto así, al contrario que el resto de lo existente, tiene unas cualidades invariables, es impenetrable, «compacto» y vive en sí mismo («être en soi» o ser-en-sí)[51]. Más allá de su situación actual, está ligado a un futuro lleno de posibilidades que debe determinar incesantemente por medio de la elección[52]. Sartre debe gran parte de esta descripción de la libertad específicamente humana, del «ser-para-sí» de los sujetos, al famoso análisis del Ser realizado por Heidegger en Ser y tiempo[53], aunque el filósofo francés intente ocultarlo añadiendo correcciones mínimas. En todo caso, este sujeto, que, según el autor, percibía los matices de su existencia por medio de un rediseño constante de posibilidades, se encuentra en la tercera parte del libro con otro sujeto, que, como ya hemos señalado, también debe poseer las cualidades del «para-sí». Podemos intuir vagamente en qué acabará este encuentro propuesto por Sartre, pero antes de que se produzca, durante una fracción de segundo, ocurre algo que el autor explica, como Hegel, recurriendo al concepto de reconocimiento. El primer sujeto, con cuyo estado existencial ya estamos familiarizados, debe adquirir de repente, en el momento en el que se siente observado como un ser pasivo por otro sujeto, la certeza irrefutable del «estar-con-otros». Es decir, en esta situación se reconoce a través de los otros, al igual que los otros se

reconocen a través de él como seres individuales que existen «para-sí»[54]. Hay que tener en cuenta que esta toma de conciencia ontológica, que supone que los individuos existimos en común con los demás y que nos «reconocemos» mutuamente como sujetos cuyo destino es ser libres, tiene lugar en ese breve instante que precede a las consecuencias que tiene el encuentro para aquel primer yo. Pues ese yo primigenio, en cuanto se siente observado por otro sujeto, al margen de la actividad que esté llevando a cabo (Sartre recurre al ejemplo de quien es espiado a través del ojo de una cerradura)[55], experimenta de golpe que le roban todo su «ser-para-sí». La mirada ajena, al fijar inevitablemente determinadas cualidades, le convierte en un «ser-en-sí», un «être en soi». En la versión de Sartre, el drama del sujeto que se experimenta a sí mismo como un ser libre en un mundo lleno de posibilidades es que sólo puede percibir al Otro como un ser indeterminado, libre y abierto al futuro si ambos se contemplan recíproca y simultáneamente como meros objetos.

Aquí no nos interesa el hecho de que Sartre saque como conclusión de este primer encuentro que existe un conflicto permanente entre los sujetos, que se plasma en una serie interminable de actos de fijación mutua de determinadas cualidades que objetivan los atributos del Otro[56]. La imagen de la sociedad sartriana, que el autor describe en una de sus obras de teatro con la metáfora de que los «Otros» son «el infierno»[57], contribuyó enormemente al rápido éxito de El ser y la nada, pero para nuestros propósitos basta con la exposición del primer encuentro entre dos sujetos. Tampoco tiene importancia para nosotros que Sartre complemente su descripción de este encuentro afirmando haber encontrado una solución definitiva para el viejo problema de cómo podemos verificar las experiencias psíquicas de los demás (Fremdpsychi-

sche)[58]. Sin duda es algo relevante para la historia de la filosofía que cabe valorar desde el punto de vista sistémico como propuesta-guía, pero apenas aporta nada al esclarecimiento del concepto de reconocimiento que nos ocupa. Para nosotros, lo definitivo es que Sartre parte de la idea de que la experiencia del reconocimiento por parte del Otro comporta para el sujeto, instantánea e inevitablemente, la imposibilidad de apreciar correctamente el propio «ser-para-sí», con la consiguiente pérdida de su anterior libertad. Ya conocemos este argumento en el que basa su sorprendente teoría, pero quisiera reformularlo desde otro punto de vista. Sartre cree que, en el mismo momento en el que el sujeto se sabe observado por otro sujeto (o como dice después «es interpelado»[59]), entiende de golpe que es un «ser-para-sí» entre muchos otros. Conviene añadir que no entendería que es una mirada dirigida a él si no fuera porque percibe simultáneamente que él y el observador (o el interpelante) son subjetividades libres que actúan con una intención. En el mismo momento en el que ocurre todo esto, el sujeto observado debe tomar conciencia de que para el observador sólo es un «en-sí», un ser compacto, porque la mirada del Otro fija en él ciertas características. Como ambas experiencias tienen lugar simultáneamente, Sartre saca la conclusión de que, cada vez que nos observan o interpelan, nos reconocen y nos cosifican: se refuerzan, a la vez, el «ser-para-sí» y su percepción distorsionada.

Llegados a este punto ya podemos apreciar la similitud entre la idea de reconocimiento de Rousseau y la de Sartre. Aunque por distintos motivos, ambos parten de la afirmación de que ser reconocido tiene una consecuencia negativa y no deseada: en Rousseau, el sujeto pierde la certeza de sí y, en Sartre, pierde el «ser-para-sí» y, con ello, la libertad. Para el

filósofo ginebrino, la consecuencia es negativa porque el reforzamiento público de algunas de nuestras características, supuestas o reales, nos sume en la incertidumbre sobre los atributos que realmente poseemos. En el caso de Sartre, la consecuencia negativa se da porque la mirada o interpelación del Otro fija inevitablemente determinados aspectos de nuestra personalidad arrebatándonos la posibilidad de renovación incesante. Así formuladas, las consecuencias negativas que ambos pensadores achacan al reconocimiento nos permiten establecer un segundo parentesco, de mayor alcance, entre sus respectivos enfoques. Tanto Rousseau como Sartre conciben el tipo de reconocimiento que corresponde a cada cual como una determinación proposicional; se trata más de la afirmación de un hecho que de una consideración moral o de un testimonio de respeto. Como ya he señalado, esta reducción a lo cognitivo es algo implícito en la formulación del reconocimiento de Rousseau, pero aún debemos demostrar que también se aprecia en el uso que Sartre da al concepto. Resulta más sencillo de lo que cabría imaginar porque ya se percibe en su descripción de la «mirada». Sorprendentemente, no la describe de forma normativa; no afirma que sea «malévola», «incitante», «indiferente» o «castigadora». La mirada se limita a constatar la existencia de otra persona que pierde, por su causa, su «ser-para-sí». Cuando Sartre habla de mirada o interpelación, lo único que considera relevante es que el individuo, hasta entonces prerreflexivo y centrado en sí mismo, es interpelado de repente por otro ser intencional y comprende que es un sujeto entre muchos. No le importa en absoluto si la observación o interpelación es respetuosa o humillante para el interpelado, si el sujeto se siente moralmente respetado o herido. Esto demuestra lo que ya habían sospechado algunos críticos anteriores[60], que Sartre reduce el encuentro

intersubjetivo a un suceso puramente ontológico, en el que un sujeto sólo puede ser un «para-sí» o un «en-sí», dependiendo de la relación que establezca con el Otro en ese momento. Por lo tanto, el reconocimiento que de alguna forma se da entre ambos protagonistas adopta siempre la forma de una atribución o de una constatación de características ontológicas. El reconocimiento es para Sartre, al igual que para Rousseau (aunque este último da más juego a las variaciones), una constatación cognitiva de atributos personales que carece de calidad moral.

Por asombrosa que sea esta similitud, no deberíamos caer en la tentación de equiparar la forma en que ambos autores abordan el fenómeno del reconocimiento. Entre una y otra formulación transcurrieron doscientos años de drásticos cambios en la filosofía que dieron lugar a formas diametralmente opuestas de proceder. Rousseau describe el reconocimiento desde la perspectiva antropológica de un observador que cree poder identificar constantes o anomalías psicológicas. Sartre, en cambio, parte de un sujeto que reflexiona sobre sí mismo para proclamar, desde su perspectiva, lo que ocurre cuando se encuentra con otro sujeto en su horizonte de experiencia. Sin embargo, no deja de ser sorprendente lo mucho que coinciden ambos pensadores en la formulación de la idea de que, tras el encuentro, tiene lugar necesariamente una especie de pérdida de sí mismo por parte del sujeto reconocido.

Aunque añadamos a esta constatación lo que apuntábamos al principio sobre La Rochefoucauld, no podemos concluir sin más que el pensamiento francés siempre haya desarrollado una visión negativa del reconocimiento. Por lo pronto sólo sabemos que, a partir del siglo XVII, se publicaron en Francia destacadas obras filosóficas en las que se planteaban dudas

sobre el valor ético de la intersubjetividad y la comunicación entre seres humanos. Este resultado provisional parece más verosímil si analizamos la evolución teórica del tema del reconocimiento después de Sartre. Curiosamente, la única corriente filosófica francesa que ha mantenido el acento negativo en el caso del reconocimiento es el denominado postestructuralismo, que criticó duramente la fenomenología de Sartre y quiso acabar con su predominio en la década de 1960.

En principio parece extraño hablar del tema del reconocimiento en el caso de esta nueva corriente filosófica. Los partidarios del postestructuralismo hicieron explícito su deseo de acabar con la idea de un sujeto transparente y constitutivo en la creación de significados defendida por la filosofía de la época. Querían reemplazar esta teoría por otra en la que se señalaba la existencia de estructuras sociales o cognitivas anónimas a las que correspondían estas tareas constitutivas y creadoras de significado[61]. ¿Cómo adscribir al encuentro entre seres humanos un papel importante, tal vez el más fundamental en el proceso de la reproducción social, en el marco de un paradigma modificado de forma tan radical? La pregunta se diluye si el reconocimiento no se entiende como una interacción concreta entre sujetos sino como el mecanismo que da vida a sistemas enteros. En ese caso, cuando hablamos de reconocimiento nos referimos a un conjunto de prácticas organizadas sistémicamente, que permiten reconocer a grupos o individuos determinados atributos con la ayuda de sujetos activos. Ya nos hemos topado en Sartre con esta forma de hablar un tanto anónima y estructuralista, por ejemplo, cuando se preguntaba si el lenguaje en su conjunto, o la mirada totalmente anónima del Otro, permiten interpelar al sujeto como individuo provisto de determinados atributos[62]. En el postestructuralismo de Louis Althusser o Jacques Lacan, que

hacen buen uso del reconocimiento en pasajes esenciales de sus obras, se aprecia una radicalización, no siempre transparente, de esta idea de Sartre. Para finalizar quisiera mencionar brevemente este último giro del tema del reconocimiento en el pensamiento francés.

El giro radical que aleja a Althusser y Lacan del mundo de las ideas de Sartre es (como no podía ser de otra forma a partir de sus premisas postestructuralistas) una crítica rotunda a la existencia previa de un sujeto reflexivo que sólo se relaciona consigo mismo. Sartre quería averiguar, con ayuda de la fenomenología, qué significa para el sujeto analizado que «es-para-sí» hacerse consciente de la presencia de otro ser humano. Sin embargo, sus dos sucesores siguen el procedimiento contrario al preguntarse cómo es que un individuo cualquiera se convierte, gracias a la «interpelación» del Otro, en un sujeto con fe en sí mismo, convencido de su propia reflexividad. Althusser y Lacan atribuyen al reconocimiento (del que hablan explícitamente siguiendo a Hegel) una función totalmente distinta a la descrita en las demás teorías de procedencia francesa que hemos visto hasta ahora. Ya no se trata, como en Rousseau, de que el sujeto sea bien valorado por los demás, ni, como en Sartre, de la experiencia interior de un ser reconocido por el «co-sujeto», sino de un mecanismo de interpelación atributiva gracias al cual se introduce a la subjetividad, a un sujeto dotado de conciencia de sí mismo, en el proceso social. Como es sabido, Althusser desarrolla una teoría de la ideología con la que pretende explicar por qué, en general, los seres humanos están dispuestos a realizar las tareas que el orden social existente les exige para perpetuarse. Se trata de una «servidumbre voluntaria», según el diagnóstico del autor, porque una serie de disposiciones estatales y de prácticas rituales se encargan de que los miembros de la sociedad sean

«reconocidos» como el tipo exacto de sujetos que deben ser según el orden social dominante[63]. De manera que aquí el reconocimiento significa ser interpelado, incitado y presionado, a través de un conjunto de rituales organizados por el Estado, hasta que, pese a que poseemos atributos propios, acabamos haciendo nuestros los atributos que se nos «reconocen» (no queda muy claro cómo). Una vez que se han interiorizado esos atributos, en opinión de Althusser uno se convierte en un sujeto conforme con la sociedad, que cree que realiza voluntariamente las tareas que se le encomiendan. No hay que elucubrar mucho para constatar que, tras un largo proceso de vaciamiento y reducción, se ha eliminado del concepto de reconocimiento hasta la última gota de acontecer moral. Lo que queda de este complejo y tornasolado concepto en Althusser no es una constatación cognitiva ni un registro de atributos personales, sino una mera adscripción de los atributos que fomentan la conservación del poder.

En el caso de Jacques Lacan ocurre algo parecido. En algunos textos recurre a la teoría psicoanalítica del concepto de «reconocimiento» que conocía a través de las famosas Hegel-Vorlesungen de Alexandre Kojève[64]. En el caso de Lacan el concepto tampoco significa mucho más que una adscripción de atributos personales, sólo que la fuente de esa adscripción es, en su opinión, el lenguaje. Lacan, desarrolla esta idea cuando explica los procesos socializadores con los que se integra a un niño en el orden social dominante. La madre intenta satisfacer el anhelo de «ser reconocido por otros» del bebé[65] ocupándose de sus necesidades vitales con gestos, posturas y actos que invariablemente reflejan el orden simbólico de su entorno cultural. Pero, al hacerlo, introduce un elemento ajeno en la formación de los instintos del niño, que, de ahí en adelante, le obligará a articular sus deseos en la lengua que su

madre ha convertido en símbolos de sus exigencias mudas. Esta temprana «división» de la psique infantil en un segmento capaz de comunicarse y otro que permanece mudo, es una autoalienación originaria que debería afectar a todo ser humano por igual[66]. Aquí resuena de nuevo, aunque bajo signos filosóficos muy distintos, el tema del origen simultáneo de reconocimiento y pérdida de sí con el que nos habíamos topado en el pensamiento francés de la mano de Rousseau. El ser humano, que precisa por naturaleza el reconocimiento de los otros, se pierde en las adscripciones de los demás y está condenado a vivir con un yo «dividido», parte del cual es capaz de ser consciente de sí mismo mientras que la parte restante resulta inaccesible.

Las explicaciones de Lacan sobre la socialización del niño dejan claro que, a su juicio, el reconocimiento no es más que un proceso en el que un sujeto adscribe determinados atributos a otro sujeto. Los actos con los que la madre intenta satisfacer las necesidades de su hijo parecen carecer de esos elementos morales que son la consideración amorosa y la empatía con el individuo; ni siquiera parece hacer un esfuerzo cognitivo por conocer las cualidades personales de su pequeño lo mejor posible. Aquí se denomina «reconocimiento» a un logro de la madre en el terreno de los símbolos, que no es más que la proyección involuntaria sobre el niño indefenso de los atributos trazados de antemano por el orden simbólico dominante. Al igual que en el caso de Althusser, en Lacan el «reconocimiento» no es más que una forma de adscripción activa, basada en la ejecución repetitiva de cualidades, características o señas de identidad sociales y destinada al mantenimiento del orden existente.

Con estas observaciones finales sobre el postestructuralismo espero haber demostrado que, en general, en el pensamiento

francés el reconocimiento mutuo entre seres humanos se contempla de forma muy negativa. En todo caso he encontrado indicios suficientes como para formular la teoría, más humilde, de que desde los tiempos de los moralistas la filosofía francesa tiende a considerar que la intersubjetividad es más un problema que una fuente de oportunidades para el sujeto individual. Es cierto que aquí o allá fueron surgiendo en Francia (siempre en los márgenes) pensadores que veían las cosas de otra manera y constituyen la excepción a la regla. Podríamos citar a Durkheim y Mauss, por ejemplo, a los que ya he mencionado; también habría que incluir a Montesquieu[67], pero, en general, se puede defender la existencia de un prejuicio cultural. Buscando una explicación para esta connotación negativa del reconocimiento en el pensamiento francés me he topado con dos cosas que conviene considerar con la mayor atención. Por un lado, está el hallazgo lingüístico de que, con la palabra francesa reconaissance, no se distingue claramente entre un proceso epistémico y uno moral, algo que no tuvieron que tener en cuenta ni Rousseau ni La Rochefoucauld porque ninguno de los dos utiliza el concepto en sentido sistémico. En segundo lugar, conviene no perder de vista la hipótesis de la historia social, según la cual lo que explica las connotaciones negativas de la dependencia de los demás es el hecho de que, en Francia, el conflicto social en torno a distinciones simbólicas tuvo un enorme peso en la vida cotidiana debido a la fuerte centralización del país. Al ser símbolos públicos como el estilo de vestir, los modales o el tipo de consumo los que decidían en último término qué lugar o rango se ocupaba en la jerarquía social, surgieron conflictos duraderos en torno al valor de estas formas de presentación externas, y la desconfianza ante las intenciones simbólicas de los demás acabó siendo la norma. Espero poder aclarar mejor

las causas de esta idea negativa, a la que dio lugar la reflexión sobre la intersubjetividad en Francia, comparando la situación gala con las circunstancias de la monarquía británica, donde, desde el principio, la idea de reconocimiento estuvo ligada a otro tipo de asociaciones y evolucionó de forma muy diferente.

[1] Hobbes, Rousseau y Smith son mencionados por: István Hont, Politics in Commercial Society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith, Cambridge/Mass., 2015 (Hobbes); Frederick Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau, Christian Heilbronn (trad.), Berlín, 2012 (Rousseau); Stephen Darwall, «Smith über die Gleichheit der Würde und den Standpunkt der 2. Person», en Christel Fricke/Hans-Peter Schütt (eds.), Adam Smith als Moralphilosoph, Berlín, 2005, pp. 178-189 (Smith). Cfr. esta interesante colección de ensayos: Francesco Toto/Théophile Penigaud de Mourgues/Emmanuel Renault (eds.), Le reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problematique moderne, Lyon, 2017.

[2] Hont, Politics in Commercial Society, cit., pp. 10 ss.

[3] Cfr.: Thomas Hobbes, Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie II und III), Günter Gawlick (ed.), Max Frischeisen-Köhler (trad.), Hamburgo, 1959, pp. 29-36 [ed. cast.: De cive, Madrid, Alianza, 2016]; idem, Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Iring Fetscher (ed.), Walter Euchner (trad.), Fráncfort del Meno, 1984, cap 10. (pp. 66-74) [ed. cast.: Leviatán, o la materia: forma y poder de un estado eclesiástico y civil, Madrid, Alianza, 2014].

[4] Ibid., cap. 30 (pp. 255-270).

[5] La propuesta de entender la antropología de los moralistas franceses en sentido «negativo» es de Karlheinz

Stierle; cfr. su Montaigne und die Moralisten, Paderborn, 2016.

[6] Paul Geyer, Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau, Tubinga, 1997, pp. 64-68.

[7] Cfr. Hans-Jürgen Fuchs, Entfremdung und Narzißmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der «Selbstbezogenheit» als Vorgeschichte von französisch «amour propre», Stuttgart, 2012, pp. 167-172.

[8] La Rochefoucauld, Maximes et réflexions morales/Maximen und Reflexionen, edición bilingüe, Jürgen von Stackelberg (ed. y trad.), Stuttgart, 2012; sobre los «désirs impétueux» cfr. ibid., p. 167 [ed. cast.: Máximas, Barcelona, Alisis, 2015].

[9] Ibid., p. 45.

[10] Cfr.: Jürgen von Stackelberg, «Nachwort», en La Rochefoucauld, Maximes et réflexions morales/Maximen und Reflexionen, cit., pp. 265-287; sobre todo pp. 285 s.

[11] Sobre la actuación pública representativa de la nobleza feudal, cfr. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Fráncfort del Meno, 1990 (nueva edición), pp. 58-69 [ed. cast.: Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública, Barcelona, Gustavo Gili, 2018].

[12] Cfr. sobre todo, Norbert Elias, Die höfische Gesellschaft, Neuwied, 1969 [ed. cast.: La sociedad cortesana, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]. También Fuchs, Entfremdung und Narzißmus, cit., sobre todo pp. 259 ss.

[13] Cfr. Neuhouser, Pathologie der Selbstliebe, cit.

[14] Cfr. Jerrold Siegel, Modernity and Burgeois Life, cit., sobre todo pp. 85-91.

[15] Jean-Jacques Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit [1755], ed. bilingüe, Heinrich Meier (ed. y trad.), Paderborn, 62008 [ed. cast.: Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, Alicante, Delta, 2013].

[16] Jean-Jacques Rousseau, «Brief an d'Alembert über das Schauspiel» [1758], Dietrich Feldhausen (trad.), en idem, Schriften, vol. I, Henning Ritter (ed.), Múnich/Viena, 1978, pp. 333-474 [ed. cast.: Cartas morales de Rousseau y otra correspondencia filosófica, Madrid/México, Plaza y Valdés, 2006]. Cfr. Asimismo la aclaradora interpretación de Juliane Rebentisch, Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz, Berlín, 2012, cap. V.

[17] Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, en ibid., sobre todo pp. 136 ss.

[18] Fuchs, Entfremdung und Narzißmus, cit., p. 287.

[19] Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, cit., pp. 141, 149, 193.

[20] Ibid., nota XV, pp. 368-373.

[21] Ibid., p. 369.

[22] Sobre la relación entre Hume y Rousseau cfr. el fascinante informe de Robert Zaretsky y John T. Scott, The Philosophers' Quarrel. Rousseau, Hume, and the Limits of Human Understanding, New Haven, 2009 [ed. cast.: La querella de los filósofos, Barcelona, Biblioteca Buridán, 2010]; cfr. asimismo Dennis C. Rasmussen, The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith, and the Friendship that Shaped Modern Thought, Princeton, 2017, cap. 7 [ed. cast.: El infiel y el profesor: David Hume y Adam Smith: la amistad que forjó el pensamiento moderno, Barcelona, Arpa, 2018].

[23] Merece la pena leer a Hina Nazar, «The Eyes of Others: Rousseau and Adam Smith on Judgment and Autonomy», en Thomas Pfau/Vivasvan Soni (eds.), Judgment and Action.

Fragments Toward a History, Chicago, 2017, pp. 113-141. Sobre la relación entre Rousseau y Adam Smith, cfr. asimismo Dennis C. Rasmussen, The Problems and Promise of Commercial Society. Adam Smith's Response to Rousseau, University Park, 2018, sobre todo pp. 59-71.

[24] Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe, cit., pp. 50-57. Cfr. asimismo las teorías sobre los «bienes posicionales» que persigue el apasionado amour propre en Nicholas J. H. Dent, Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory, Oxford, 1988, pp. 62 ss. Sobre el «comparativismo» del amor propre cfr. además la interesantísima interpretación de Barbara Carnevali, Romanticism et Reconnaissance. Figures de la conscience chez Rousseau, Ginebra, 2012, pp. 28-37.

[25] En sus Confesiones, Rousseau vuelve a relatar una y otra vez lo mucho que sufre el «pobre Jean-Jacques» en París debido a este tipo de conductas adoptadas por los círculos nobiliarios y la burguesía ascendente. Todos quieren «brillar» para atraer la atención. Jean-Jacques Rousseau, Die Bekenntnisse, Alfred Semerau (trad.), Múnich, 1978, pp. 7-646, sobre todo pp. 285-290 [ed. cast.: Las confesiones, Madrid, Alianza, 2007].

[26] Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, cit., p. 269 («le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable toûjours hors de lui ne fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, deleur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence»; p. 268).

[27] Ibid., pp. 192 s.

[28] Cfr. Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe, cit., pp. 109 s.

[29] Ernst Cassirer, «Das Problem Jean-Jacques Rousseau» [1933], en idem/Jean Starobinski/Robert Darnton, Drei

Vorschläge, Rousseau zu lesen, Fráncfort del Meno, 1989, pp. 7-78.

[30] Estas dificultades interpretativas también en Jean Starobinski, Rousseau. Eine Welt von Widerständen, Ulrich Raulff (trad.), Múnich/Viena, 1988, sobre todo cap. 2 (pp. 39-55).

[31] Dent, Rousseau, cit.

[32] Joshua Cohen, Rousseau. A Free Community of Equals, Oxford, 2010; Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe, cit. Cfr. sobre estas nuevas interpretaciones de Rousseau también mi recensión, Axel Honneth, «Die Entgiftung des Jean-Jacques Rousseau. Neuere Literatur zum Werk des Philosophen», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4 (2012), pp. 611-632.

[33] Jean-Jacques Rousseau, Emil oder über die Erziehung [1762], Ludwig Schmidts (trad.), Paderborn, [13]1998, p. 261 [ed. cast.: Emilio o de la educación, Madrid, Alianza, 2019]. Cfr. Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe, cit., pp. 233-249.

[34] Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts [1762], Hans Brockard y Eva Pietzcker (eds. y trads.), Stuttgart, 2003 [ed. cast.: El contrato social o principios de derecho político, Madrid, Tecnos, 2017]; cfr. Cohen, Rousseau, cit., pp. 32-59; Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe, cit., pp. 272-293.

[35] Es lo que afirman, por ejemplo, Joshua Cohen (en Rousseau, cit.) y Frederick Neuhouser (en Pathologien der Selbstliebe, cit.).

[36] Cfr. las formulaciones en Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, cit., Libro I, cap. 8 (p. 22). Cfr. asimismo Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Fráncfort del Meno, 1992, pp. 131-139 [ed. cast.: Facticidad y validez: sobre el

derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso, Madrid, Trotta, 1998].

[37] De ahí también la idea de Rousseau de que, en el momento de celebrarse el contrato social, cada cual debe «por así decirlo hacer un pacto consigo mismo» (Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, cit., p. 19).

[38] Rousseau habla incluso de un «yo colectivo», ibid., p. 18.

[39] Ibid., p. 31.

[40] Starobinski, Rousseau, cit., pp. 268-298.

[41] Jean-Jacques Rousseau, Rousseau richtet über Jean-Jacques, en idem, Schriften, vol. 2, Henning Ritter (ed.), Múnich/Viena, 1978, pp. 253-636 [ed. cast.: Rousseau, juez de Jean-Jacques. Diálogos, Valencia, Pre-Textos, 2015].

[42] Ibid., p. 50.

[43] Jean-Jacques Rousseau, Träumereien eines einsamen Spaziergängers, Henning Ritter (trad. revisada), en idem, Schriften, vol. 3, cit., pp. 637-760 [ed. cast.: Las ensoñaciones del paseante solitario, Madrid, Alianza, 2016].

[44] Rousseau, Träumereien eines einsamen Spaziergängers, cit., pp. 692-702. La interpretación de este capítulo central en Heinrich Meier, Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus Rêveries in zwei Büchern, Múnich, 2011, Libro I, cap. 4. Sobre la idea, propuesta por Rousseau, de la retirada «estoica» de la sociedad, fuente del amour propre, cfr. Starobinski, Rousseau, cit., sobre todo pp. 56-74. La propuesta de que, para una comprensión serena de uno mismo, resulta ventajoso dejar atrás todas las relaciones marcadas por el reconocimiento social, se encuentra, asimismo, sin referencia a Rousseau, en Ernst Tugendhat, Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie, Múnich, 2003 [ed. cast.:

Egocentricidad y mística: un estudio antropológico, Barcelona, Gedisa, 2004].

[45] Sobre su significado hoy cfr. Alessandro Ferrara, Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau, Nueva York, 1992.

[46] Cfr. de nuevo Fuchs, Entfremdung und Narzißmus, cit., p. 293. A finales del siglo XVIII, vuelve a florecer brevemente el concepto de amour propre de Rousseau en las obras de historia de la filosofía de Kant, aunque no en su acepción francesa. Sobre el significado de amour propre en la historia de la filosofía de Kant cfr. Yirmiyahu Yovel, Kant and the Philosophy of History, Princeton, 1989, segunda parte. Más allá de Stendhal también podemos hacer referencia a Balzac, quien en la primera parte de su, por otro lado, exagerado relato «La muchacha de los ojos de oro» hace un magnífico análisis sociológico de la lucha por «dinero, fama y diversión», desatada por el egoísmo, evidente en todas las capas sociales parisinas en la década de 1830. Honoré de Balzac, «Das Mädchen mit den Goldaugen», Victor von Koczian (trad.), en idem, Das unbekannte Meisterwerk und andere Erzählungen, Zúrich, 2007, pp. 278-386, la presente cita en p. 298; en esta obra hay asimismo referencias a La Rochefoucauld (p. 296) y a Rousseau (pp. 309, 360) que demuestran lo bien que Balzac conocía sus obras [ed. cast.: La muchacha de los ojos de oro, Barcelona, Alba, 2012].

[47] Sobre la evolución general cfr. las interesantes reflexiones de Raymond Aron en «Die Soziologen und die Revolution von 1848», en idem, Hauptströmungen des soziologischen Denkens, Franz Becker (trad.), vol. 1, Colonia, 1971, pp. 246-272 [ed. cast.: Las etapas del pensamiento sociológico, Madrid, Tecnos, 2015].

[48] Émile Durkheim, Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, Michael Bischoff (trad.), Fráncfort del Meno, 1999 [ed. cast.: Lecciones de sociología: física de las costumbres y del derecho, y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia, Madrid, Miño y Dávila, 2003]. Evidentemente el rompedor estudio de Marcel Mauss sobre la reciprocidad social en el intercambio de los dones (M. Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Eva Moldenhauer [trad.], Fráncfort del Meno, 1968 [ed. cast.: Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2011]) desató toda una evolución intelectual en Francia que también abordó directamente la cuestión del reconocimiento mutuo. Cfr. Marcel Hénaff, Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Eva Moldenhauer (trad.), Fráncfort del Meno, 2009, sobre todo el cap. 4 [ed. cast.: El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía, Santiago de Chile, LOM, 2017]. Cfr. asimismo mi propia interpretación del asunto en Axel Honneth, «Vom Gabentausch zur sozialen Anerkennung. Unstimmigkeiten in der Sozialtheorie von Marcel Hénaff», WestEnd 1 (2010), pp. 99-101.

[49] Sobre la historia de la filosofía francesa en el siglo XX, cfr. Gary Gutting, French Philosophy in the Twentieth Century, Cambridge, 2001.

[50] Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Rudolf Boehm (trad.), Berlín, 1966, cap. IV [ed. cast.: Fenomenología de la percepción, Barcelona, Península, 1980]; Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Hans Schöneberg y Traugott König (trads.), Reinbek, 1993, sobre todo la Tercera Parte [ed. cast.: El ser y la nada, Barcelona, RBA, 2004].

[51] Ibid., pp. 37-45.

[52] Ibid., Segunda Parte, cap. 1 (pp. 163-215).

[53] Martin Heidegger, Sein und Zeit [1927], Tubinga, 1967 [ed. cast.: Ser y tiempo, Madrid, Trotta, 2009].

[54] Sartre, Das Sein und das Nichts, cit., Tercera Parte, capítulo 1, sección IV («Der Blick» [«La mirada»]), sobre todo pp. 469-477.

[55] Ibid., pp. 467 ss.

[56] Ibid., Tercera Parte, capítulo 3 (pp. 633-752).

[57] Jean-Paul Sartre, «Bei geschlossenen Türen» [Huis clos, 1944], Harry Kahn (trad.), en idem, Drei Dramen, Reinbek, 1955, pp. 7-43, en este caso: p. 42.

[58] Sartre, Das Sein und das Nichts, cit., pp. 408-424.

[59] Ibid., pp. 652 ss.

[60] Una de las primeras observaciones de este tipo, en Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, cit., pp. 496 ss.; cfr. sobre todo, Michael Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlín/Nueva York, 1977, Primera Parte, cap. VI. (pp. 187-240).

[61] Cfr. de nuevo Gutting, French Philosophy in the Twentieth Century, cit., Parte III; asimismo Vincent Descombes, Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978, Ulrich Raulff (trad.), Fráncfort del Meno, 1981 [ed. cast.: Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978), Madrid, Cátedra, 1988].

[62] Sartre, Das Sein und das Nichts, cit., especialmente pp. 652- 654 («El prójimo siempre está ahí, presente y experimentado por mí como aquello que da sentido al lenguaje»; p. 654).

[63] Louis Althusser, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 1, Peter Schöttler y Frieder Otto Wolf (trads.),

Hamburgo, 2010, pp. 71-102 [ed. cast.: «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en Sobre la reproducción, Madrid, Akal, 2015, pp. 271 ss.]. Cfr. la brillante interpretación de Kristina Lepold, a la que debo mucho, pero a quien, después de todo, no puedo dar la razón. Kristina Lepold, Ambivalente Anerkennung. Immanente Kritik und die Herausforderung ideologischer Anerkennungsverhältnisse (tesis doctoral, Goethe-Universität, Fráncfort del Meno, 2016), cap. 4.

[64] Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Iring Fetscher y Gerhard Lehmbruch (trads.), Fráncfort del Meno, 1975 (orig.: Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phenomenology de l'esprit, París 1947 [ed. cast.: Introducción a la lectura de Hegel, Madrid, Trotta, 2013]). Sobre el significado de la idea de reconocimiento de Hegel en la interpretación psicoanalítica de Lacan, cfr. Hermann Lang, Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse, Fráncfort del Meno, 1973, cap. I y, cap. IV, sección 3 [ed. cast.: El lenguaje y el inconsciente, Estella, Verbo Divino, 1976].

[65] Jacques Lacan, «Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse», Klaus Laermann (trad.), en idem, Schriften I, Olten/Friburgo 1973, pp. 71-169, aquí: p. 108 [ed. cast.: «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», en Escritos 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; pp. 231-310]. Lacan pone como modelo y ejemplo de esta «pérdida de sí mismo» del sujeto en el Otro, cuyo reconocimiento necesita, el de la experiencia del niño que se enfrenta al reflejo de su unidad o totalidad en el espejo. Cfr. idem, «Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion», Peter Stehlin (trad.), en ibid., pp. 61-70 [ed. cast.: «El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en op. cit., pp. 99-106]. Cfr. sobre

este tema uno de los primeros ensayos de Althusser: «Freud und Lacan», Hanns-Henning Ritter y Herbert Nagel (trads.), en idem/Michel Tort, Freud und Lacan. Freud und der historische Materialismus, Berlín, 1976, pp. 5-43 [ed. cast.: Freud y Lacan, Barcelona, Anagrama, 1970].

[66] Cfr. de nuevo, Lang, Die Sprache und das Unbewußte, cit., cap. V, párrafo 2.

[67] Montesquieu, literalmente, da la vuelta al «escepticismo rousseauniano» del Segundo Discurso: «Cuanto más interactúan las personas, más fácilmente modifican su ser, puesto que todos contemplan a todos con curiosidad; así se ven más claramente las peculiaridades de cada cual»; Montesquieu, Vom Geist der Gesetze [1748], vol. I, Tubinga 1992, p. 415 [ed. cast.: El espíritu de las leyes, Madrid, Istmo, 2002]. Sobre la idea de reconocimiento en Montaigne, más complicada pero no muy diferente de la de La Rochefoucauld, cfr. el útil estudio de Olivier Guerrier, Rencontre et reconnaissance. Les «Essais» ou le jeu du hasard et de la vérité, París, 2016, esp. pp. 213-260.

CAPÍTULO III

De Hume a Mill: reconocimiento y autocontrol

Al plantear la pregunta de cómo surgió y evolucionó la idea del reconocimiento entre seres humanos en Gran Bretaña, no sólo cambiamos totalmente de tercio en el ámbito de la historia de las ideas, sino que nos introducimos asimismo en un espacio político-cultural muy diferente. En la Francia del siglo XVII y principios del XVIII la filosofía social se ocupaba, sobre todo, del problema del rango social y de los conflictos que generaba. Pero, en la Gran Bretaña de aquella época, el problema social básico planteado al pensamiento socio-filosófico era la introducción paulatina de formas de conducta instrumental-económicas en una esfera pública hasta entonces protegida por los principios morales tradicionales.

El peligro de una «comercialización» de la sociedad fue determinante para la cultura de habla inglesa de principios de la Modernidad, como lo demuestra la gran difusión que tuvo, en la literatura y la filosofía de los tres siglos siguientes, el discurso sobre un nuevo tipo de persona a la que sólo interesaba su provecho económico personal[1]. Este tipo de discurso había tenido algún antecedente en época isabelina, cuando el mercado interno inglés y el comercio exterior habían empezado a crecer, gracias a las aportaciones de capital, difundiendo la mentalidad capitalista por todo el territorio.

Este cambio de mentalidad tuvo diversas consecuencias: la economía agraria tradicional se modificó para aumentar una productividad orientada a cubrir las necesidades de los mercados, se empezó a usar el suelo con fines industriales y el comercio mundial se concentró de forma espectacular en la Londres metropolitana. Aparecieron personajes en las obras de teatro de Christopher Marlowe, William Shakespeare y Ben Jonson que, por primera vez, recurrían a la simbología para mostrar al preocupado público las dramáticas consecuencias que podía tener, para la gente y la tierra, la rápida difusión de los métodos económicos capitalistas[2]. El problema era que un tipo de personalidad impulsada exclusivamente por el egoísmo y la utilidad personal amenazaba con enterrar, antes o después, todos los lazos morales que hasta entonces habían regido el tráfico social para sustituirlos por conductas puramente estratégicas. La preocupación inicial se truncó rápidamente en un acalorado debate sobre si una conducta egoísta e interesada sería beneficiosa o perjudicial para el bienestar social. La citizen comedy de Thomas Middleton o William Rowley se nutría de caricaturas de este nuevo tipo de personaje social, caracterizado hasta tal punto por su orientación al beneficio que acababa siendo irreconocible. Resulta significativo que, en las obras de carácter moral de Richard Steele o Joseph Addison, se procediera a defenderlo cautamente tan sólo un siglo después[3].

Retrospectivamente se puede afirmar que la secuela más duradera de esta deriva fue un debate que tuvo lugar en la filosofía anglófona de los siglos XVII y XVIII, cuando apenas se hablaba de otra cosa que no fuera las raíces de la moral humana. La pregunta era si la moral era fruto del interés propio o de un deseo innato de buscar el bien de los demás. Los protagonistas de este acalorado debate fueron, por un lado,

los seguidores de Thomas Hobbes, quienes, al igual que su predecesor, estaban convencidos de que los seres humanos sólo actúan en interés propio y no están destinados por naturaleza a buscar el bienestar social. A ellos se oponían los seguidores de Hugo Grocio, que adscribían al ser humano una tendencia innata a la socialización que le permitía considerar los deseos de sus congéneres desde el punto de vista moral[4]. La controversia alcanzó su punto álgido en 1723, cuando Bernard Mandeville publicó la tercera edición, ampliada, de su Fábula de las abejas, que contiene la famosa fórmula de los «vicios privados» y las «virtudes públicas»[5]. Las opiniones se dividieron definitivamente en torno a este texto, pues el autor criticaba en él duramente y de forma hiriente a Lord Shaftesbury, afirmando que el incremento del bien general se debía a la correcta utilización política de los cálculos estratégicos realizados por cada cual de forma privada y egoísta. Fueron estas alabanzas a los benditos efectos del interés propio las que hicieron que, en el siglo XVIII, surgiera una contracorriente filosófica que hizo suya una idea de reconocimiento que estaba en las antípodas de la desconfianza francesa ante la intersubjetividad humana. David Hume abrió el camino, Adam Smith fue quien más se ocupó de este asunto y John Stuart Mill le imprimió posteriormente un giro liberal.

Al concepto de amour propre, que permitió reflexionar sobre la intersubjetividad humana en la Francia de los siglos XVII y XVIII, corresponde en la Inglaterra de la época el concepto de sympathy, que cumplió una función similar. Sin embargo, en las islas británicas este concepto tuvo desde el principio una connotación unívocamente positiva, y la diferencia de tono con la que se habla del reconocimiento en ambos territorios salta a la vista. El punto de partida es la revalorización de las relaciones intersubjetivas, que en

Inglaterra encontramos en las obras del tercer conde de Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, quien a finales del siglo XVII criticaba el escepticismo característico de su época, afirmando que el ser humano es sociable por naturaleza y su carácter le hace interesarse permanentemente por el bienestar general. Es este sensus communis innato, afirmaba Shaftesbury criticando a Hobbes, el que nos dota de sensibilidad moral ante el destino de nuestros congéneres y mantiene a raya nuestra tendencia a velar por nuestros propios intereses[6]. Podríamos hacer una osada comparación en este punto y afirmar que Shaftesbury preparó el terreno en Gran Bretaña para la gestación de una antropología optimista en la misma medida en la que La Rochefoucauld había dado vía libre a una antropología escéptica en Francia. En cuanto Mandeville se mofó de Shaftesbury en su Fábula de las abejas por su ingenuo optimismo, el ilustrado escocés Francis Hutcheson salió en su defensa iniciando un movimiento filosófico que daría lugar a la filosofía moral escocesa. Hutcheson se negaba a formular teorías antropológicas de la nada y pretendía demostrar, haciendo gala del empirismo naciente, que, por lo general, reaccionamos ante la conducta social de los demás a partir de unos baremos que dan prioridad a caracteres y actitudes que benefician al bienestar general. Partiendo de una recopilación de ejemplos de nuestra experiencia cotidiana, creyó poder concluir inductivamente que disponemos de un sentido innato, que propicia el bienestar de nuestros congéneres y en el que deberían basarse todos los principios de nuestra moral[7]. Este concepto del «sentido moral» elaborado por Shaftesbury y desarrollado por Hutcheson fue la base sobre la que, pocas décadas después y con ayuda de algunas diferenciaciones, echó raíces una versión británica del reconocimiento diametralmente opuesta a aquella tradición hobbesiana que C. B. Macpherson

denominó, con cierta razón, la tradición «del individualismo posesivo»[8].

Cuando David Hume escribía el tercer volumen de su Tratado de la naturaleza humana (1739) que trataba de la «moral»[9], era plenamente consciente de su deuda con las teorías de Hutcheson. Al igual que este último, no quería limitarse a demostrar el fenómeno de lo moral aludiendo a cómo valoramos y reaccionamos, de hecho, ante la conducta de otras personas, porque compartía la premisa de Hutcheson de que estas reacciones eran el resultado de sentimientos naturales y no del cálculo racional. Sin embargo, en cuanto empezó a desarrollar estas reflexiones desde el punto de vista empírico, Hume no tuvo más remedio que enmendar la plana a Hutcheson, y trascender su teoría moral[10]. De todas sus enmiendas y ampliaciones hay dos que resultan de especial importancia para nosotros porque nos llevan al corazón de la idea del reconocimiento intersubjetivo de Hume. La primera de sus modificaciones afecta a la teoría de Hutcheson de que juzgamos los atributos de otras personas teniendo en cuenta si benefician o perjudican al bienestar social. En líneas generales Hume está de acuerdo con Hutcheson, y acepta que las reacciones de aprobación o rechazo dependen de sentimientos naturales que responden al deseo o la aversión, pero considera que su colega no aclara suficientemente la relación existente entre estos sentimientos reactivos y los juicios morales. No queda claro por qué, cuando decimos que la forma de conducirse de otras personas nos gusta o nos disgusta, percibimos asimismo si ese acto es digno de alabanza o merece una crítica moral. Al principio del Libro Tercero, Hume cree haber hallado una solución al problema de la relación que existe entre nuestra sensación de gusto o disgusto y el juicio moral. Alude a una disposición especial de las personas a la

que denomina sympathy o «empatía» y define como la facultad natural de captar el estado mental de otras personas y revivir sus experiencias[11]. Hume explica que esta sympathy no es un mero afecto ni tampoco una necesidad peculiar del ser humano, sino una especie de coejecución simultánea e inevitable que el filósofo ilustra con su famoso ejemplo de las dos cuerdas que vibran a la vez: «Del mismo modo que cuando se pulsan por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento se traslada de la una a la otra, los estados de ánimo se contagian fácilmente de una persona a otra provocando movimientos que afectan a todos los seres humanos. Cuando aprecio afecto en la voz y en los gestos de otra persona, mi mente salta inmediatamente del efecto a su causa, lo que da lugar a una representación tan vívida del afecto que se acaba convirtiendo en el afecto mismo»[12].

El concepto de sympathy sólo puede responder a la pregunta de la relación que existe entre ciertos rasgos de carácter, reacciones sentimentales positivas o negativas y la valoración moral, cuando nuestra empatía emocional con los demás nos permite deducir rápidamente si el Otro considera que la conducta en cuestión resulta beneficiosa o perjudicial para él. En general tendemos a afirmar, con Hume, que aceptamos o alabamos moralmente aquellas cualidades del carácter, expresadas en una conducta, cuyos efectos beneficiosos para otra persona podemos experimentar espontáneamente gracias a nuestra capacidad de empatía. Resumiendo: esta primera enmienda de Hume a la concepción de Hutcheson supone que un vínculo invisible de empatía mutua nos permite reaccionar intuitivamente, expresando sentimientos positivos de aprobación ante aquellas cualidades humanas que consideramos útiles para la persona afectada por ellas.

Sería algo exagerado decir que Hume allanó el camino al concepto de reconocimiento intersubjetivo. Tras este primer paso, lo único que sabemos de la conducta de los sujetos es que se basa en una capacidad de empatía casi involuntaria, que nos permite ponernos en el lugar del Otro, percibir su bienestar o su dolor y revivirlo. Pero para formar parte de una relación de reconocimiento hay que otorgar al Otro autoridad y respetarla, pues, como bien había señalado Rousseau, convertimos al sujeto con el que compartimos la relación de amour propre en juez de la excelencia de nuestras propias cualidades. No podemos hablar de «reconocimiento» cuando sólo percibimos al Otro como un sujeto cuyas experiencias emocionales podemos revivir fácilmente. «Esta oscilación afectiva simultánea» (Ernst Tugendhat)[13] es condición necesaria de todo reconocimiento, porque nos permite identificar como sujeto a quien tenemos delante[14], pero para poder hablar de reconocimiento entre seres humanos aún debemos experimentar una dependencia normativa del Otro. Para poder dar este paso Hume introduce una segunda enmienda, esta vez en el concepto de moral sense de Hutcheson, y es esta segunda modificación de su teoría sobre la moralidad la que nos permite hablar de los inicios de una idea de la moral basada específicamente en la teoría británica del reconocimiento.

Pocas páginas después de haber hallado en la sympathy la base psíquica de nuestro consenso en lo tocante al juicio moral sobre las características personales, Hume se había topado con una complicación que, desde su punto de vista, ponía en cuestión lo dicho sobre el tema hasta aquel momento[15]. En su opinión, el sentimiento común en el que se basa nuestra loa o crítica puede variar mucho, dependiendo del grado de distancia social que exista entre nosotros y la persona afectada por una conducta concreta. Cuanto más cerca estemos de una persona,

cuanto más confiemos en ella, mejor experimentaremos los efectos positivos y negativos para su bienestar de los actos realizados por otra persona. De hecho, cuanto más estrecha sea la relación que mantenemos con la persona afectada, más severamente deberíamos juzgar el carácter que desvela la conducta de esa segunda persona. Basándose en esta observación, Hume se critica a sí mismo: «Lo cierto es que experimentamos mayor empatía por las personas cercanas que por las lejanas; desplegamos sentimientos más intensos hacia nuestros conocidos que hacia extraños, entendemos mejor a nuestros compatriotas que a los extranjeros. Pero, pese a estas variaciones en nuestra capacidad de empatía, alabamos los mismos rasgos morales en China que en Inglaterra: siempre parecen virtudes al observador justo y suscitan el mismo respeto. Varía el nivel de empatía, no de respeto, de lo que cabe deducir que el respeto no brota de la empatía»[16]. Para quitar hierro a esta crítica a sus propios argumentos, Hume inicia una reflexión que le llevará a esbozar una teoría propia del reconocimiento entre seres humanos. Comienza su cadena reflexiva con la idea de que los hombres normalmente ostentan la capacidad cognitiva y gozan de la voluntad necesaria para compensar las irregularidades de nuestros juicios morales en torno a características personales. Hume cree que, en cuanto sospechamos que nos estamos dejando llevar por consideraciones parciales, nos esforzamos inmediatamente por objetivar nuestro juicio y hallar los medios para neutralizar, de forma regular, este tipo de parcialidad. En su opinión, se trata de una operación cognitiva en la que nos dejamos ilustrar sobre el juicio adecuado por un observador ideal o «justo» que no se ve influido por el tiempo ni el espacio: «No podríamos relacionarnos de forma razonable entre nosotros si cada cual sólo considerara a las personas y sus caracteres desde su propio

punto de vista; no es lo que hacemos. Para evitar las incesantes contradicciones resultantes e intentar juzgar las cosas de forma más constante, buscamos puntos de observación fijos y universales»[17].

Aunque no se hable aquí de un observador «ideal», es una posibilidad que late tras los esfuerzos de Hume por identificar el procedimiento que utilizamos para objetivar nuestros juicios morales casi automáticamente. Esta idea del observador neutral no aparece tan claramente en su libro sobre la «moral» como en otra de sus obras, Investigación sobre los principios de la moral[18], que publicó doce años después y siempre consideró «incomparablemente mejor» que el resto[19]. En este segundo libro sobre la teoría moral habla en diversos pasajes del papel corrector de un «observador», a quien se describe como una persona real o una magnitud ficticia interiorizada[20]. La idea siempre es la misma: al imaginar que un observador así nos dirige una mirada enjuiciadora, nos vemos obligados a librar de impurezas nuestros propios juicios de valor para eliminar preferencias indebidas. Aquí nos topamos, en pleno empirismo inglés, con la misma figura del juez externo, descrita por Jean-Jacques Rousseau cuando distinguía entre amour propre y amour de soi, sólo que, en David Hume, se adscribe a ese juez la función moralmente beneficiosa de librar, a nuestros juicios de valor, de incoherencias y preferencias poco honestas.

Hume se debatió toda la vida intentando dilucidar cuál era el estatus de este «observador» en relación con la capacidad de juicio individual. Lo único que dice saber con certeza es que constatamos, de forma casi refleja, que nuestras valoraciones morales podrían ser aprobadas por un observador neutral de este tipo. Pero en ninguna parte de su obra da Hume indicio alguno sobre quién es; no sabemos si se trata de una comunidad real de personas que juzgan o de un juez imaginario

interiorizado. En ocasiones da la impresión de que procuramos validar continuamente nuestro punto de vista teniendo en cuenta la perspectiva de otras personas concretas; otras veces Hume habla de una instancia correctora, como si se refiriera a la mirada interiorizada del Otro generalizado, y, en algún caso, habla incluso de que «la razón exige una conducta imparcial»[21], con lo que en realidad entra en contradicción con su propio internalismo, según el cual, lo único que nos mueve a la acción moral son nuestros deseos y anhelos[22]. Si excluimos esta última posibilidad por hallarse muy cerca de la postura racionalista de Kant, nos quedan las dos primeras alternativas; y, al margen de cuál de las interpretaciones elijamos, ambas son versiones diferentes de nuestra necesidad de reconocimiento por parte de otras personas. Porque, tanto si el «observador justo» es alguien realmente presente como si se trata de un espectador idealizado e imaginario, es al representante de una subjetividad ajena a quien se reconoce, en ambos casos, una autoridad normativa que limita el juicio propio y la conducta personal. Cuando Hume afirma que un observador imparcial es imprescindible para la formación del juicio individual, también admite que el sujeto concede a otros la capacidad de juzgar sus propias intenciones y preferencias. Nadie decide por sí mismo lo que ha de hacer y lo que no, porque cada cual moldea sus convicciones y deseos desde una perspectiva en cuya elaboración participan otras personas independientemente de su grado de realidad. Sin embargo, una relación entre seres humanos caracterizada por el hecho de que yo concedo autoridad normativa al Otro sobre mi propia conducta requiere un reconocimiento unilateral. Como Hume asume, además, que todos desplegamos esta actitud, podríamos decir que la relación se transforma en un proceso de reconocimiento mutuo, aunque sea una reacción refleja.

En la teoría moral de Hume existen una serie de elementos que confirman la lectura de que en sus reflexiones sobre el mecanismo de formación de juicios imparciales realiza un primer tanteo en el ámbito del reconocimiento interpersonal. En Investigación sobre los principios de la moral afirma que el anhelo de «hacerse un nombre y labrarse una reputación en el mundo» nos lleva a comprobar permanentemente «cómo nos ven los demás cuando se dirigen a nosotros y nos observan»[23]. Si uno sigue leyendo, queda claro que nuestro anhelo de «reputación» social es, en opinión de Hume, un motivo para la acción que nos lleva a medir nuestros juicios y «proyectos» por el rasero del consenso social existente. Por mucho que nos inquieten nuestros prejuicios morales, es nuestro deseo de obtener reconocimiento social el que nos lleva a anticipar la postura de otras personas. Hallamos una idea similar en el segundo libro del Tratado de la naturaleza humana, dedicado a los «afectos» (the passions), donde Hume comenta lo que implica «el afán de gloria» (On the love of fame), y afirma que esta necesidad podría satisfacerse comprobando continuamente que nuestra conducta está a la altura de las expectativas de nuestros congéneres[24]. Las citas de ambos textos plantean la misma teoría, que presenta lo dicho hasta el momento bajo una luz ligeramente diferente. Hume parece querer decir que tenemos la costumbre de adecuar nuestras ideas y actos morales al juicio de un observador imparcial para obtener reconocimiento social por parte de nuestros congéneres. Esta conjetura casa bien con el internalismo del filósofo inglés, porque supone que lo que nos mueve a calibrar nuestras intenciones desde el punto de vista de un observador imparcial son nuestros deseos y anhelos más íntimos, no una regla establecida o impuesta, ni tampoco la razón. Es el interés fáctico de «mantener nuestra

reputación»[25] el que nos lleva a comprobar que nuestras opiniones e intenciones se consideran correctas desde un punto de vista imparcial.

Si comparamos esta tesis final de Hume con lo que había dicho Rousseau sobre el amour propre, veremos que contamos con dos versiones casi opuestas sobre la función y el funcionamiento del reconocimiento interpersonal. Según Rousseau, quien busca reconocimiento social acaba empantanado en una duda epistémica nada saludable sobre su propio yo, pero Hume sí considera beneficiosa la tendencia a someterse al juicio de un observador imparcial porque cree que así se propicia el bien general. Según Rousseau, quien aspire a colmar su necesidad de reconocimiento social debe someterse a esa instancia dictatorial que es la opinión pública, pero, en el caso de Hume, se concede a los demás la autoridad normativa necesaria para dirigir nuestra propia conducta. Con el fin de aclarar estas enormes diferencias en la evolución de la teoría del reconocimiento, conviene que nos fijemos en las culturas y las tradiciones filosóficas en cuyo horizonte se formaron ambos pensadores. Como hemos visto, intelectualmente Rousseau creció a la sombra del escepticismo impuesto por los moralistas en Francia a lo largo del siglo XVI. Hume, en cambio, pudo recurrir a la antropología optimista que desarrollaron Shaftesbury y Hutcheson en Gran Bretaña apenas un siglo después. Sin embargo, el hecho de que Rousseau y Hume asumieran tan alegremente las teorías de sus respectivos predecesores y procuraran desarrollarlas en la misma dirección que ellos, debe tener que ver con la existencia de continuidades más profundas en el clima sociocultural francés y británico. Al hablar de Rousseau ya he señalado que, probablemente, lo que le llevó a considerar con escepticismo el reconocimiento moral fue la experiencia histórica del Antiguo Régimen, en el que la

nobleza y la burguesía ascendente libraron una batalla por obtener privilegios del rey recurriendo a todos los medios de distinción simbólica imaginables. Hoy seguimos pensando que, en aquella época de la historia francesa, la lucha interna librada por las clases dominantes para obtener rango y nombre determinó en gran medida los acontecimientos que tuvieron lugar en el país[26]. En lo que a Hume respecta, ya he dejado entrever que la imagen positiva que pinta de una comunidad basada en el reconocimiento, probablemente fuera un intento de contrarrestar filosóficamente el gran peso que tuvieron los procesos económicos en la vida social de Gran Bretaña a partir del siglo XVII. Los debates británicos, muy ramificados y basados en las disputas renacentistas sobre el papel social del homo oeconomicus, demuestran la enorme importancia que tuvo para la cultura intelectual inglesa la constatación de esta amenaza[27].

Los esfuerzos de Hume por demostrar su teoría sobre las raíces socioculturales de la visión británica basándose en el reconocimiento no fueron tenidos en cuenta por su sucesor, Adam Smith, que prescindió en su teoría moral de esta línea de pensamiento. En sus obras se aprecia claramente que la carga positiva de la que se dotó al reconocimiento interpersonal en la Gran Bretaña del siglo XVIII fue una reacción filosófica ante los peligros que suponía una economía que iba impregnando las costumbres sociales lenta y silenciosamente. La estrecha relación entre ética y economía que se aprecia en las obras de Smith no se tuvo en cuenta durante mucho tiempo por la tendencia de los estudiosos a dividir su obra en dos partes irreconciliables. Por un lado, se analizó su libro sobre los sentimientos morales (moral sentiments) como un estudio moral-filosófico sobre el significado del bienestar humano; por otro, La riqueza de las naciones se consideró un análisis

económico teórico sobre la utilidad del egoísmo humano, pero nunca se habían establecido nexos entre ambas doctrinas publicadas con diecisiete años de diferencia. Esta desafortunada historia empezó a cambiar a finales del siglo XIX, cuando quienes debatían en Alemania sobre la obra del pensador británico empezaron a hablar del «problema Adam Smith», en referencia a la anomalía que suponía la contraposición entre el economista y el filósofo moral[28]. El especialista en economía nacional August Oncken publicó un notable ensayo en el que proponía salvar la brecha existente entre ambas obras de Adam Smith recurriendo al concepto de la «benevolencia», que el filósofo ya había utilizado para fundamentar su propuesta de limitar la actuación privada egoísta en el seno del mercado[29]. Desde entonces la imagen que se tenía del filósofo escocés ha cambiado mucho en el mundo entero. Prácticamente ninguno de sus mejores intérpretes pone hoy en duda que la obra de Smith es un todo unitario, lo que obliga a interpretar La riqueza de las naciones desde la perspectiva de la teoría de los sentimientos morales desarrollada con anterioridad[30]. Voy a hacer mía esta nueva postura para seguir desarrollando este tema partiendo de la hipótesis de que la teoría moral de Adam Smith es una versión mejorada y más coherente de una teoría del reconocimiento cuyos rasgos básicos ya conocemos por David Hume. De esta forma espero dilucidar en qué consiste el discurso específicamente británico sobre la intersubjetividad humana de principios de la Modernidad europea.

El debate sobre las consecuencias de nuestra dependencia del reconocimiento social trascendió fronteras en Europa, como demuestra un pequeño pero interesante detalle de la obra de Smith. Al principio de la segunda parte de su ya mencionado ensayo sobre el «problema Adam Smith», Oncken menciona de

pasada que, en anteriores ediciones de la Teoría de los sentimientos morales, Smith siempre mencionaba la Fábula de las abejas de Mandeville junto a las Máximas de La Rochefoucauld como ejemplos de escritos de filosofía moral criticables desde su propio punto de vista. Pero posteriormente, tras un intercambio epistolar con un descendiente de La Rochefoucauld, Smith habría eliminado los comentarios negativos sobre las Máximas (que no aparecen en las ediciones actuales) por consideración hacia una familia que le veía con buenos ojos. Por mucho que se achaque esta supresión a un problema de relaciones personales, demuestra con nitidez que Adam Smith sabía exactamente cuál era su postura en el debate europeo sobre el egocentrismo y la intersubjetividad. Por un lado, estaban los pensadores que ponían el acento en el egoísmo humano, a los que denominaba «materialistas» y entre los que incluía a los defensores de la línea francesa del amour propre. Por otro, estaban los autores, sobre todo escoceses, que, como él mismo, partían de una intersubjetividad humana preexistente basada en la capacidad de sympathy. De ahí que Smith afirme en la Teoría de los sentimientos morales, cuando resume la postura del adversario «materialista», que este no entiende la esencia de las relaciones humanas. «La teoría de la naturaleza humana que pretende que toda sensación o inclinación procede del amor a sí mismo ha tenido mucho eco, pero, hasta donde yo sé, nadie ha podido demostrarla de forma clara y plena. En mi opinión, parte de una forma equivocada y confusa de entender el sistema de la sympathy»[31]. Para comprender las originalísimas ideas desarrolladas por Smith en torno al reconocimiento intersubjetivo, debemos entender qué significa para él la necesidad de dirigir una mirada límpida, libre de malentendidos, a nuestro «sistema de la sympathy».

Hasta aquí he procurado resaltar todos aquellos elementos de la teoría moral de David Hume que considero típicos de la toma de conciencia de la idea del reconocimiento intersubjetivo que tuvo lugar en las islas británicas a finales del siglo XVII. He concedido un lugar de honor a la idea expresada por Hume de que, en general, procuramos corregir las irregularidades y prejuicios implícitos en nuestros juicios de valor basados en la sympathy, esforzándonos por adoptar la perspectiva de un observador imparcial para dilucidar, con su ayuda, las líneas maestras de un juicio lo más adecuado y objetivo posible. He querido ver ciertos indicios de una idea del reconocimiento intersubjetivo más original en esta jugada de Hume. En realidad, admite que estamos dispuestos a limitar nuestras convicciones e intenciones hasta donde considere adecuado un representante de observadores imparciales dotado de autoridad moral. Aquí reconocer significa, por así decirlo, dotar a otro sujeto de estatus normativo para que nos instruya, por medio de su aprobación o reproche, sobre la adecuación moral de nuestra conducta. Lo cierto es que en el caso de Hume no quedaba claro, como hemos visto, qué tipo de acceso tendría este juez imparcial al espíritu o la psique del individuo. Hume creía que nuestra necesidad de respeto público y buena reputación nos obliga a cumplir voluntariamente las expectativas normativas de nuestros contemporáneos, pero eso no explica por qué debería interesarnos contar con un juicio imparcial, y a ser posible objetivo, sobre nuestra propia conducta. En general, dejarse guiar por el punto de vista de nuestro grupo de referencia moral no significa adoptar la perspectiva de un juez imparcial y «justo». El observador «ideal», en el que parece estar pensando Hume, es una especie de deus ex machina, pues no explica empíricamente cómo adquiere autoridad moral sobre nosotros. Lo que demuestra

este punto débil de la concepción de Hume es que se quedó atascado a mitad de camino en su intento por contrarrestar al individualismo dominante de la época con argumentos sobre la intersubjetividad. Adam Smith retomaría el proyecto recurriendo a Shaftesbury y Hutcheson y lo llevaría a buen término, demostrando cómo vamos haciendo depender nuestra conducta moral, paso a paso, de formas cada vez más plenas de reconocimiento social.

Para explorar el ámbito de la moral, Smith recurre al mismo punto de partida que Hutcheson y Hume. También él se pregunta, de forma típicamente empírica, qué baremo utilizamos para formular cotidianamente juicios morales sobre el carácter y la conducta social de otras personas. De Hume adoptó asimismo la premisa de que estamos emocionalmente vinculados a las personas afectadas por estas conductas gracias a la sympathy, que nos permite revivir en nuestro interior sus reacciones afectivas. Más allá de Hume, Smith advierte, ya en las primeras páginas, que existe el difundido malentendido de que esta capacidad innata de sympathy nos permite revivir las sensaciones del resto de las personas afectadas de forma cualitativamente idéntica a ellas. Pero lo cierto es que no poseemos el don de la empatía directa, por lo que nos vemos obligados a dar un rodeo teniendo en cuenta nuestras propias experiencias para, con su ayuda y la de nuestra «imaginación»[32] intentar dilucidar cómo se siente una persona cuando le ocurre algo que la afecta. «En todos los afectos que es capaz de experimentar el ánimo humano, las emociones del observador corresponden a la imagen que obtiene este de las sensaciones del que sufre cuando se pone en su lugar»[33]. En realidad, Smith dota a nuestra capacidad de sympathy de un significado muy distinto que su amigo Hume. Este creía que se trataba de la capacidad meramente pasiva de contagiarnos de

las sensaciones de otras personas; Smith, en cambio, defiende la idea de que, usando la imaginación, hacemos nuestros esos estados de ánimo de forma «proyectiva»[34]. Smith deja muy claro que sympathy no puede significar limitarse a revivir la «preocupación» o el sufrimiento de la persona afectada. De ser así estaríamos hablando de «piedad» (Erbarmen) o «compasión» (pity), pero la disposición objeto de análisis debe entenderse en sentido amplio: nos faculta para revivir «cualquier tipo de afecto»[35].

Tras estas aclaraciones conceptuales previas, Smith aborda el tema central de su teoría moral. Se pregunta qué actitudes y virtudes morales podemos considerar universalmente válidas sobre la base de nuestra capacidad natural de sympathy. Dicho en otras palabras, quiere averiguar qué actitudes y virtudes morales parecen deseables a todos los sujetos desde la perspectiva de todos los sujetos[36]. La argumentación a la que recurre Smith en su Teoría de los sentimientos morales para fundamentar su idea es demasiado compleja como para poderla reproducir aquí en su totalidad. De manera que, al igual que hice en el caso del concepto de moral de Hume, me limitaré a exponer aquellos elementos de su teoría en los que se vislumbra el núcleo de la idea de reconocimiento intersubjetivo. Smith parte de la observación empírica de que, a nuestra tendencia involuntaria a sentir empatía hacia otras personas, corresponde el deseo recíproco de los otros de ser tratados con empatía. Ya en el primer párrafo del segundo capítulo se afirma: «Lo cierto es que no hay nada que despierte más nuestra benevolencia que ver a una persona que experimenta empáticamente nuestros estados de ánimo; y nada nos entristece más que observar una fría falta de sentimientos en otra persona»[37]. Smith pone docenas de ejemplos de la vida cotidiana para demostrar que exhibimos un alto grado de buena

voluntad cuando determinados sucesos nos sumergen en una sintonía afectiva, al margen de lo cercana o distante que nos resulte la persona afectada. En cambio, el amigo que no se ríe cuando nos alegramos de algo bueno suscita en nosotros la misma ajenidad e incomodidad que la persona que no expresa dolor cuando estamos tristes porque nos ha ocurrido una desgracia[38]. Con estos ejemplos quiere demostrar lo fuertemente arraigado que está en la naturaleza humana el deseo de sintonizar emocionalmente con nuestros congéneres.

Smith entiende que la mera expectativa de esta reciprocidad en las vivencias emocionales no aclara qué normas debemos respetar en nuestro trato en común. Para acercarse un poco más a este núcleo de toda moral, se centra en algunas complicaciones que plantea la sintonía afectiva, con la esperanza de averiguar su proceso de formación. Su argumentación se parece a la de Hume, que también daba un rodeo por las irregularidades de nuestros juicios morales para poder rastrear su auténtica naturaleza, pero Smith va mucho más allá y llega a conclusiones diferentes. Constata consternado que también sentimos empatía hacia una persona afectada por una desgracia, aunque esta no dé muestras de dolor. Y, al revés, según Smith no podemos sentir el dolor de una persona cuando la causa de su aflicción nos parece negligible o poco importante[39]. Al ir añadiendo ejemplos, Smith constata que no nos limitamos a sentir los impulsos emotivos que una persona expresa con mímica o gestos. Lo que hacemos es juzgar automáticamente los afectos que percibimos, utilizando nuestra capacidad de imaginación para comprobar si son adecuados o no en una situación dada. Con la intención de aclarar esta circunstancia, Smith recurre al concepto de propriety o «decoro»[40], que guía a nuestra empatía desde un punto de vista normativo para que podamos comprobar si el

afecto es oportuno o apropiado teniendo en cuenta la situación de partida. Smith es lo suficientemente inteligente como para darse cuenta de que este análisis en profundidad de nuestra empatía emocional no nos aporta gran cosa. Aunque no podamos evitar la aplicación a la empatía de criterios normativos relacionados con la oportunidad o el decoro de una reacción concreta, no sabemos de dónde proceden los baremos que aplicamos ni cómo hay que interpretarlos.

El tercer paso en la argumentación de Smith, que en realidad consta de diferentes niveles y abarca todo el libro, está pensado para colmar esta laguna. Smith empieza constatando que, en general, juzgamos el decoro u «oportunidad» de nuestras reacciones emocionales considerando si un observador cualquiera reaccionaría igual en nuestra situación. Eso significa que, cuando nos ponemos en el lugar de un observador objetivo, aprendemos cómo reaccionar adecuadamente en el terreno afectivo ante lo ocurrido a otra persona. Según Smith, lo mismo vale al revés: la persona afectada en primer lugar también debe preguntarse, desde la perspectiva de un observador no implicado, qué reacción emocional sería la más adecuada en la situación por la que atraviesa[41]. En este escenario existe reciprocidad, no sólo en el deseo de empatía emocional, sino asimismo en el anhelo de obtener el visto bueno desde la perspectiva de un observador no implicado. Ambos sujetos, tanto el que valora una situación con gran carga emocional como el afectado emocionalmente por ella, desean recíprocamente no ya que su reacción obtenga la aprobación de la persona con la que interactúan, sino asimismo que pudiera ser aprobada por un observador no implicado. Quizá se podría añadir que ambos sujetos también se esfuerzan por regular su sintonía emocional desde la perspectiva de un observador neutral.

Smith hubo de añadir dos elementos más a este modelo de la reciprocidad emocional antes de poder deducir las virtudes éticas que consideraba universalmente justificables en el marco de su ética naturalista. Por un lado, no queda claro qué cualidades debe ostentar ese observador imparcial que ha de aprobar las reacciones emocionales que proyectan los implicados. Según Smith, el observador va adoptando a lo largo del proceso de sintonía mutua formas progresivamente más abstractas, ya que ambos implicados se ven obligados a integrar progresivamente más voces de observadores no implicados para poder juzgar normativamente la adecuación de su conducta emocional[42]. En el proceso de generalización progresiva del Otro que aprueba o critica se llega a un punto, según el autor, en el que este(os) gran(des) juez(ces) y árbitro(s) «que-todo-lo-ve(n)»[43] y [44] parece(n) coincidir con la razón misma[45]. La referencia plantea bastantes problemas en el contexto del empirismo de Smith, aunque también tiene un lado bueno: anticipa la interpretación de Kant[46]. Smith nos invita a imaginar a este observador generalizado más como una voz interior de la conciencia que como un juez externo. Afirma, adelantándose sorprendentemente a las reflexiones de Kant, que toda persona «lleva en su pecho» a un «representante» de ese «observador imparcial»[47].

Existe una segunda pregunta que hay que plantear. De la exposición de Smith se deduce claramente que debemos imaginar el autocontrol emocional ejercido por los afectados aplicando el modelo de la interiorización gradual de un Otro, cada vez más general, que acaba haciendo suyas las voces de todos los congéneres. Lo que no queda claro es qué llevaría a cada individuo a someterse a un proceso así para controlar su conducta emocional. Smith aborda el problema de pasada, pero parece que lo único que hace es repetir la solución que ya había

ofrecido Hume, según el cual, lo que nos lleva a contrastar continuamente nuestras reacciones emocionales con el juicio de un observador general es la esperanza de obtener fama y prestigio social[48]. Sin embargo, en cuanto Smith se centra explícitamente en este tema, queda claro que tiene una idea más compleja de la estructura de nuestras motivaciones. Por ejemplo, en el capítulo 2 de la Tercera Parte[49], señala que al autocontrolar normativamente nuestra conducta afectiva no pretendemos alabanzas ni cariño, sino más bien ser «dignos de loa» o «dignos de afecto». Lo que quiere decir es que la mera alabanza o muestra de afecto no nos satisfaría, porque necesitamos saber asimismo que somos merecedores de esas alabanzas y de ese afecto. Teniendo en cuenta esta formulación, que Smith repite más de una vez, podemos deducir que el motivo que nos mueve al autocontrol normativo de nuestra conducta es de carácter «moral». Atendiendo a la fórmula que resume sus reflexiones parece como si, en su opinión, nuestra felicidad y satisfacción dependieran de la demostración permanente de que controlamos nuestros afectos de un modo digno de alabanza. «El juicio de la persona "interior" [es decir, del observador no implicado e interiorizado] se basa en el deseo de ser digno de alabanza y en el miedo a ser objeto de reproche. Anhelamos poseer las cualidades y realizar el tipo de acciones que otras personas aman o admiran, y tememos desplegar las cualidades y poner en práctica las acciones que odiamos y despreciamos en los demás»[50].

Smith se adentra a ciegas en terreno inexplorado y analizar aquí las vastas implicaciones de esta idea sería ir demasiado lejos, pero lo que parece sugerir es que estamos dispuestos a moldear nuestros sentimientos interpersonales teniendo en cuenta el juicio interiorizado del Otro generalizado porque está en nuestra naturaleza desear esa «aprobación justa»[51]. Según

la postura filosófica que se adopte, cabe apreciar en esta teoría una osada anticipación de Kant o una vuelta a los tiempos anteriores a las premisas metodológicas del empirismo. También podríamos preguntarnos si Smith amplía tanto la brecha entre nuestra necesidad de alabanza social y nuestro interés en obtener una aprobación justa, que imposibilita la conciliación entre ambas. A veces el autor parece hablar de dos «naturalezas» humanas, la «empírica» y la «inteligible»[52]. Pero, al margen de las preguntas que quedan en el aire y de las dudas que pudieran surgir, este pasaje nos permite responder, retrospectivamente y de forma resumida, a la pregunta de qué idea de reconocimiento social defiende Smith en su teoría moral.

Lo que ha quedado claro es que la idea de reconocimiento de Adam Smith depende más de consideraciones normativas e incluye más disposiciones morales que la de David Hume. Este último había partido en sus reflexiones teóricas sobre la moral del hecho de que, debido a nuestra necesidad egocéntrica de reputación social y de estatus, estamos dispuestos a dotar a un observador imparcial de la autoridad necesaria para regular normativamente nuestra conducta. Smith, en cambio, se niega a admitir la premisa del sujeto que sólo piensa en sus propios intereses. No puede aceptarla porque, en su opinión, ese vínculo de unión emocional que es la sympathy está tan profundamente arraigado en la personalidad individual, que no es posible que originariamente fuéramos individuos aislados que deban recurrir recíprocamente a un juez imparcial para «re-ligarse». Según Smith, el reconocimiento intersubjetivo supone percibir al resto de las personas como seres con los que queremos compartir sensaciones y vivencias. Evidentemente, este reconocimiento elemental y natural no basta a Smith para garantizar la «comunicación afectiva»[53] entre todos los seres

humanos, pues, debido a nuestras preferencias individuales, hábitos culturales y prejuicios personales, no sentimos automáticamente hacia otras personas una empatía adecuada a las circunstancias. De ahí que recomiende un segundo nivel de reconocimiento en el que exista un acercamiento mayor entre el sentir y el experimentar de los sujetos aislados. En esta nueva forma de reconocimiento se interiorizan la mayor cantidad posible de puntos de vista para dar voz a un juez imparcial y bien informado, a quien se concede la autoridad de armonizar gradualmente los impulsos emocionales de todos por medio del reproche y de la alabanza. La primera forma de reconocimiento es de tipo emocional, y se refiere a la persona con la que nos relacionamos directamente que, supuestamente, siente la misma necesidad de sintonía emocional con otros seres humanos que nosotros. La segunda forma de reconocimiento requiere de un Otro generalizado, es decir, se refiere a otro ser humano sólo indirectamente. Este tipo de reconocimiento es el de una comunidad idealizada, compuesta por todos los miembros de la sociedad, que se convierte en un juez interiorizado a quien se concede autoridad moral para decidir sobre la adecuación de los propios sentimientos y la formación del carácter individual. No entraré en la cuestión de si Smith hizo bien al considerar que esta segunda forma de reconocimiento también era un don de nuestra naturaleza primigenia[54].

Nada de lo dicho hasta aquí sobre la idea de reconocimiento de Smith justifica la afirmación anterior de que, al igual que Hume, quería poner coto al incremento del egocentrismo que se había adueñado de sus compatriotas ingleses tras la expansión del mercado capitalista. Esta teoría parece más plausible en el caso de David Hume, pues hallamos en sus obras muchas críticas a la idea de que el bienestar general aumenta

coordinando adecuadamente los intereses egoístas. Aunque Hume mostró gran interés por la nueva disciplina de la economía política, en la que hizo sus pinitos[55], nunca dejó de mostrarse escéptico ante la idea de que cuantas menos consideraciones morales limitaran el interés egoísta mejor funcionaría el mercado. Como ha demostrado recientemente y de forma brillante Mikko Tolonen, Hume defendió contra Mandeville la idea de que, para poder cumplir su cometido, el mercado precisaba de una «sociabilidad política» (political sociability), es decir, de normas sobre la conducta adecuada impuestas políticamente[56]. Pero, en el caso de Smith, la situación es más compleja, pues no es evidente que su obra filosófica esté dirigida a frenar a un mercado capitalista que incitaba a la persecución de intereses egoístas. Todo lo contrario, muchos defienden la idea, muy extendida incluso hoy, de que el filósofo escocés estaba tan convencido de la utilidad del interés egoísta individual que argumentaba a favor de una amplia apertura de los mercados. Quienes consideran que dedicó su intelecto a justificar el libre mercado se basan exclusivamente en La riqueza de las naciones ignorando sus contribuciones a la filosofía moral[57]. Ya he señalado, al referirme al «problema Adam Smith», que, en mi opinión, esta teoría ofrece una imagen distorsionada del filósofo. A medida que se avanza en la interpretación de la obra de Smith podemos afirmar con mayor seguridad que la concepción contraria es bastante más plausible: debemos interpretar su teoría económica a partir de su filosofía moral y negarnos a admitir que se limitó a defender el libre mercado.

Tras este giro se cree que la intención de Smith al publicar La riqueza de las naciones no pudo ser cantar las alabanzas de la ideología dominante del laissez faire. En la interpretación que hace de esta obra Samuel Fleischacker, sólo cabría –según

Smith– justificar moralmente aquellas características del mercado capitalista que merecieran la aprobación de un juez imparcial y bien informado. Por lo tanto, señala Fleischacker, Smith consideraba criticable y probablemente exigiera que se eliminara del capitalismo todo aquello que atentara contra este criterio procedimental[58]. Si leemos La riqueza de las naciones desde esta perspectiva, hallamos inmediatamente muchos elementos que no parecen tener más función que frenar el egoísmo económico del mercado. Smith advierte enérgicamente de las consecuencias destructivas que tendría la explotación sin freno de la fuerza de trabajo para el espíritu y la psique de los trabajadores de las fábricas[59]. Recomienda fijarse como meta la necesidad de librar a los asalariados de la servidumbre y la dependencia personal[60], y se esfuerza una y otra vez por valorar la regulación económica desde la perspectiva de todos los afectados[61]. Puede que ya entonces todas estas reservas y recomendaciones no fueran la mejor forma de limitar con eficacia al mercado capitalista, pero demuestran que Smith no era en modo alguno un ferviente defensor de la fe en las ventajas del egoísmo económico. No pretendía que, cuando actuamos en el mercado, nos despojáramos de ese reconocimiento que nos pone en sintonía con otras personas al escuchar la voz de nuestro juez interior. Todo lo contrario, quería anclarlo en la esfera económica por medio de un sistema procedimental y consideraciones morales[62]. Aunque no llegó a hablar de una posible intervención estatal en el circuito comercial (una posibilidad que le inquietaba), el núcleo de La riqueza de las naciones se caracteriza por la búsqueda de las herramientas adecuadas para encauzar las conductas egocéntricas en la esfera económica. De manera que puede que sí esté justificado adscribir a Smith la intención filosófica de frenar el auge creciente de la mentalidad capitalista con ayuda

de una teoría sobre las relaciones de reconocimiento que nos unen. Aunque su pensamiento está mucho más orientado hacia la intersubjetividad, estaba tan convencido como Hume de que poseemos la capacidad natural de enseñar a toda la humanidad conductas beneficiosas para el bien común recurriendo a las alabanzas y a los reproches del Otro generalizado.

Si dejamos transcurrir ochenta años y echamos un vistazo a la obra de John Stuart Mill, comprobaremos que esta idea concreta del valor del reconocimiento intersubjetivo no fue algo excepcional en las islas británicas ni un brote exclusivo de la filosofía moral escocesa. A primera vista, Mill no parece un pensador volcado en la intersubjetividad y estaba firmemente convencido de que cada cual se labraba su propia suerte, pero también creía en el poder moral del reproche y la alabanza, praise y blame, que explicaba, al igual que Hume y Smith, apelando a la necesidad humana de reconocimiento social. Sin embargo esta idea, que fue determinante en la agenda liberal de Mill, aparece mucho más tarde en su argumentación teórica que en la de los dos filósofos escoceses. Como sabemos, según Hume, lo que nos lleva a moderar nuestra parcialidad en los juicios de valor y a esforzarnos por obtener cierta coherencia cognitiva es nuestro anhelo de reconocimiento social. En el caso de Smith, es nuestra necesidad de querer vivir con nuestros congéneres en sintonía afectiva la que nos impulsa a dirigir nuestra conducta de forma que parezca digna de alabanza a un juez imparcial. Sin embargo, para Mill estas reflexiones sobre el lugar y el papel del «Otro generalizado» en nuestro sistema de motivaciones no reviste la menor importancia. Es cierto que en el tercer capítulo de El utilitarismo plantea la pregunta smithiana de hasta qué punto poseen los seres humanos «sentimientos sociales»[63], pero lo

que realmente le interesa es la relación de reconocimiento desde el punto de vista de su función sociopolítica.

Mill plasma sus reflexiones en torno a este tema en su polémica obra liberal Sobre la libertad. El núcleo del libro es su conocida exigencia sociopolítica de que cada cual debería poder desarrollar, voluntariamente y sin que nadie se lo impida, las cualidades personales que la naturaleza le otorgó al nacer a él y sólo a él[64]. El autor se había topado con este pilar del liberalismo tras estudiar las obras de los románticos ingleses y alemanes, que le proporcionaron una visión totalmente diferente de las peculiaridades de la individualidad humana. Desde entonces estuvo convencido de que toda persona tenía un núcleo de cualidades y deseos, originariamente suyos, que desarrollaba gradualmente a lo largo de su vida según el modelo de los procesos orgánicos[65]. Mill llegó a afirmar, basándose en estas ideas, que la tarea esencial de una sociedad liberal era procurar todas las condiciones culturales, económicas y jurídicas que permitieran al individuo hacer realidad sus dones únicos con la mayor libertad posible. En Sobre la libertad, publicada en 1859, se resume por primera vez lo que debe quedar en manos del individuo en el entramado de las instituciones sociales. En su opinión, existe un derecho básico a la libertad de expresión, de pensamiento y de discusión que sólo puede limitarse muy excepcionalmente[66]. Además, considera responsable al Estado de mantener cierta diversidad cultural[67] y reflexiona en torno a métodos educativos que presenten al niño el espectro completo de los distintos modos de vida y formas de pensamiento[68]. Si analizamos Capítulos sobre el socialismo, un ensayo inacabado de Mill que Helen Taylor publicó en 1879 como obra póstuma[69], veremos que, al final de su vida, Mill pareció llegar a la conclusión de que este ramillete de derechos básicos e instituciones liberales debía

complementarse con el deber del Estado de incentivar y probar nuevas formas de economía que satisficieran mejor las exigencias de los trabajadores.

Evidentemente, este catálogo de exigencias sociopolíticas, que se presenta al margen de cualquier marco metodológico, plantea una serie de preguntas que para nosotros tienen un interés marginal. En primerísimo lugar habría que aclarar si Mill justificaba sus propuestas de reforma desde el punto de vista utilitarista o perfeccionista. ¿Quería obtener la suma del mayor bienestar posible o buscaba la encarnación institucional de una concepción de la vida buena que no tenía nada que ver con la utilidad? La pregunta metaética ligada a este asunto, planteada por primera vez por Isaiah Berlin para poner en cuestión la adscripción de Mill al movimiento utilitarista[70], no nos es de gran utilidad porque aquí nos limitamos a analizar el papel que desempeña el reconocimiento en su pensamiento. Para nosotros es mucho más interesante la pregunta por los medios de control social previstos por Mill cuando el proceso institucional de realización individual colisiona con la intención de autorrealizarse de otra persona. Como es sabido, este tipo de conflictos se solucionan recurriendo al «principio de daño» (harm principle), según el cual sólo cabe reprimir legítimamente la expresión o los modos de vida de una persona o grupo cuando podrían menoscabar o limitar los intentos paralelos de autorrealización de otra persona o grupo[71]. Mill se esfuerza mucho en su obra por determinar la frontera normativa más allá de la cual podría producirse algún daño. En su libro El utilitarismo juega con la idea de que, gracias al progreso cultural, todo individuo ha adquirido unos «derechos morales» que no cabe lesionar[72]. En Sobre la libertad vuelven a aparecer estos derechos, pero aquí Mill pretende extender la citada frontera normativa para dejar espacio al individuo que

experimenta consigo mismo siendo consciente de que puede hacerse daño[73]. En ambos libros se afirma, en secciones centrales, que el medio más adecuado para evitar estos conflictos o solucionarlos consiste en hacer ver a los sujetos, por medio de la loa o el reproche moral, que deben tener en consideración los intereses de sus congéneres. Mill está convencido de que, para acabar eficazmente y de raíz con los conflictos sociales resultantes de las diversas formas de autorrealización de los individuos, es mejor recurrir a la aprobación o desaprobación públicas que a la amenaza de penas impuestas por el derecho. Evidentemente, cada vez que Mill recomienda el uso de esta herramienta social expresa inmediatamente su preocupación de que pudiera dar lugar a una «tiranía de la mayoría», a una especie de «policía moral» capaz de asfixiar cualquier tipo de innovación en nuestros hábitos de vida[74]. En un caso así, la aprobación o desaprobación públicas no serían un estímulo para el autocontrol moral, sino una forma de reprimir los impulsos creativos de reorganización social. Pese a estas reservas, Mill estaba convencido de que un uso prudente y liberal de la loa y el reproche moral en la esfera pública constituiría el mejor instrumento del que la sociedad dispone para acabar, de raíz, con los conflictos entre modos de vida que colisionan con los de los demás.

En opinión de Mill, lo que explica la eficacia del reproche moral es que se trata de un rasgo básico de nuestra naturaleza, sobre el que vuelve una y otra vez en sus escritos. En este punto concreto de sus reflexiones sociopolíticas hallamos por fin su propia aplicación de la idea de reconocimiento. Mill cree que la desaprobación pública nos obliga a tener en cuenta moralmente a los demás porque experimentamos la honda necesidad de ser socialmente valorados por nuestros

congéneres. Lo que nos mueve es el deseo de ser un miembro reconocido de la propia comunidad; de ahí que el reproche público sea tan eficaz. Toda persona que pueda ser reprendida ante sus conciudadanos teme dejar de pertenecer al grupo antes o después, y se mostrará inmediatamente dispuesta a seguir las normas impuestas. Mill afirma que el vínculo social que mantiene unida a una comunidad se teje con los hilos del reconocimiento mutuo. En El utilitarismo especifica que es «el miedo a la desaprobación de nuestros congéneres» el que «nos incita» a respetar la voluntad de la comunidad «aunque no tenga consecuencias beneficiosas para nosotros»[75].

En las reflexiones sociopolíticas de John Stuart Mill recuperamos una idea del reconocimiento que ya habíamos hallado, en una urdimbre psicológica más refinada, en David Hume y Adam Smith. El pensador utilitarista (si es que alguna vez Mill lo fue) prescinde totalmente del observador imparcial o juez interior, pero cree, al igual que sus dos predecesores escoceses, que, a cambio de ser bien valorados por la comunidad, los seres humanos estamos dispuestos a revisar nuestros motivos e intenciones para estar en sintonía moral con nuestros congéneres. Aunque ninguno de los tres filósofos utilice expresamente el término «reconocimiento», todos lo consideran un bien, algo positivo. En opinión de Mill, al igual que en la de Hume y Smith, la dependencia de las personas del juicio de los demás implica la necesidad de comprobar que nuestra conducta responde a las expectativas normativas de la comunidad, real o idealizada, compuesta por todos nuestros contemporáneos[76].

La causa de esta sintonía en torno a la idea de reconocimiento en las islas británicas es objeto de especulación. Al principio de este capítulo planteaba que la difusión de la mentalidad capitalista, más rápida que en otros países de

Europa, tuvo que desempeñar un papel importante. En mi opinión, los pensadores británicos de los siglos XVII y XVIII hubieron de apelar a la naturaleza social de los seres humanos, rechazando el «individualismo posesivo»[77] hobbesiano, para contrarrestar estas tendencias culturales por medios filosóficos. El ejemplo de John Stuart Mill parece confirmar mis sospechas en el caso del siglo XIX. También Mill consideraba que el aumento del egoísmo, el ansia de beneficios y la falta de consideración social eran los rasgos más característicos de la Inglaterra de su época, y creía que debía luchar contra ellos formulando una teoría que permitiera recuperar el sentido común. Es evidente que el pensador simpatizó con el incipiente socialismo, a edad avanzada, por este motivo. Hallamos la advertencia, dispersa por toda su obra, de que el «sentido común»[78] se había debilitado peligrosamente debido a un «ansia de enriquecimiento personal» contra la que el autor buscó remedios institucionales junto a los partidarios del socialismo.

Me gustaría completar este primer repaso a la idea de reconocimiento específicamente británica teniendo en cuenta el neohegelianismo que, en el último tercio del siglo XIX, acabó con la hegemonía de los Mill en la filosofía anglófona[79]. Lo cierto es que da la impresión de que este movimiento socio-filosófico quiso profundizar en la intersubjetividad planteada por Hume, Smith y Mill tomando prestadas teorías del idealismo alemán. Partieron de la filosofía de Kant y de Hegel, porque su concepto de libertad positiva permitía demostrar, al contrario que el individualismo hegemónico en Inglaterra, que el sujeto dependía del apoyo de su comunidad. Según Thomas Hill Green y Francis Herbert Bradley, las personas se volvían morales cuando aprendían a comportarse en sociedad de acuerdo con las reglas imperantes en ella y eran capaces de

hacerlas suyas[80]. Ambos filósofos afirmaban que la comunidad, por su parte, tenía la obligación de proporcionar a todos y cada uno de sus miembros las condiciones sociales necesarias para aprender y hacer suyas las reglas que mantenían unida a la sociedad[81]. Todos los defensores de este nuevo movimiento filosófico aceptaban que el proceso de autorrealización personal se solapaba con el de perfeccionamiento ético de la sociedad, lo que implicaba que había que proponer reformas desde el ámbito de lo político para obtener un mayor bienestar social por medio de la integración de la clase trabajadora en un Estado democrático de derecho[82]. Si tenemos en cuenta la vehemencia con la que este movimiento arremetió contra los abusos del capitalismo manchesteriano, veremos que lo dicho hasta ahora sobre el uso que dan a la idea de reconocimiento Hume, Smith y Mill se aplica en mucha mayor medida al neohegelianismo británico. Pero esta teoría presenta un grave inconveniente que me impide completar mi reconstrucción. En los proyectos de filosofía moral de Green, Bradley o Bosanquet se aprecia una importación intelectual tan directa del mundo de las ideas del idealismo alemán, que cuesta redescubrir en ellos una forma de pensamiento específicamente británica[83]. El neohegelianismo no desarrolló lo que ya había constatado la tradición de la filosofía moral escocesa sobre la naturaleza social de las personas. En lo relativo a la intersubjetividad humana, optó por el horizonte conceptual de una tradición surgida precisamente por oposición a corrientes como el empirismo inglés[84]. De ahí que la idea de reconocimiento utilizada implícitamente en el neohegelianismo británico sea muy distinta a la descrita hasta ahora como parte del discurso filosófico típico de la Gran Bretaña de principios de la Modernidad. Nuestra dependencia motivacional de la

aprobación o valoración de los demás, que era una magnitud empírica, se convierte en el neohegelianismo en una condición esencial de nuestra subjetividad moral. En el próximo capítulo comprobaremos la magnitud de esta brecha analizando el surgimiento y la evolución de la idea de reconocimiento alemana de principios de la Modernidad.

[1] Laurenz Volkmann, Homo oeconomicus. Studien zur Modellierung eines neuen Menschenbildes in der englischen Literatur vom Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert, Heidelberg, 2003.

[2] Cfr. Robert Weimann, Drama und Wirklichkeit in der Shakespearezeit. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des elisabethanischen Theaters, Halle an der Saale, 1958.

[3] Cfr. Volkmann, Homo oeconomicus, cit., caps. 3.6 y 5.2.

[4] Sobre este debate cfr. David Fate Norton, «Hume, Human Nature, and the Foundation of Morality», en idem, The Cambridge Companion to Hume, Cambridge, 1993, pp. 148-181, sobre todo pp. 149-155.

[5] Bernard Mandeville, Die Bienenfabel, Friedrich Bassenge (trad.), Walter Euchner (introd.), Fráncfort del Meno, 1968 [ed. cast.: La fábula de las abejas: o los vicios privados hacen la prosperidad pública, México/Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2004].

[6] Anthony Ashley-Cooper, conde de Shaftesbury, «Sensus Communis. Ein Versuch über die Freiheit des Witzes und der Laune» [1709], en idem, Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, Ludwig Heinrich Hölty y Johann Lorenz Benzler (trads.), Karl-Heinz Schwabe (ed.), Múnich, 1990, pp. 321-379, esp. pp. 350 ss. [ed. cast.: Carta sobre el entusiasmo & «Sensus communis». Ensayo sobre la libertad de ingenio y el humor, Barcelona, Acantilado, 2017].

[7] Francis Hutcheson, Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes [1725], Wolfgang Leithold (ed. y trad.), Hamburgo, 1986 [ed. cast.: Una investigación sobre el origen de nuestra idea de la belleza, Madrid, Tecnos, 1992]. Cfr. asimismo Wolfgang H. Schrader, Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moralsense-Theorie von Shaftesbury bis Hume, Hamburgo, 1984, esp. cap. III.

[8] C. B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, Arno Wittekind (trad.), Fráncfort del Meno, 1990 [ed. cast.: Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke, Barcelona, Fontanella, 1979].

[9] David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur en dos volúmenes, vol. II, Libro Tercero: Über Moral, Theodor Lipps (trad.), Hamburgo 1978 [ed. cast.: Tratado de la naturaleza humana, Valencia, Diálogo, 2009].

[10] Cfr. David Fate Norton, «Hume, Human Nature, and the Foundation of Morality», cit., pp. 155 ss.; y, sobre todo, Stephen Darwall, The British Moralists and the Internal «Ought»: 1640-1740, Cambridge, 1955, pp. 284-288.

[11] Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, dos vols., vol. II, Libro Tercero: Über Moral, cit., tercera parte, 1.er parágrafo, pp. 329-332.

[12] Ibid., p. 329.

[13] Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Fráncfort del Meno, 1993, p. 308 [ed. cast.: Lecciones de ética, Barcelona, Gedisa, 1997].

[14] Mis propias reflexiones en Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie (edición ampliada), Berlín, 2015, cap. III [ed. cast.: Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2007].

[15] Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur in zwei Bänden, vol. II, Libro Tercero: Über Moral, cit., pp. 334 ss.

[16] Ibid., p. 334.

[17] Ibid., p. 335.

[18] David Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Manfred Kühn (trad.), Hamburgo, 2003 [ed. cast.: Investigación sobre los principios de la moral, Madrid, Alianza, 2006].

[19] David Hume, «My Own Life», en The Letters of David Hume, John Y. T. Greig (eds.), 2 vols., Oxford 1932, vol. 1, p. 3 [ed. cast.: Escritos epistolares, Madrid, Noesis, 1998].

[20] Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, cit.

[21] Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur in zwei Bänden, vol. II, Libro Tercero: Über Moral, cit., p. 337.

[22] Sobre esta tensión en la teoría moral de Hume cfr. Herlinde Pauer-Studer, «Kommentar», en David Hume, Über Moral, Theodor Lipps (trad.), revisión de Herlinde Pauer-Studer, Fráncfort del Meno, 2007, pp. 213-373, aquí: pp. 281 s.

[23] Hume, Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, cit., p. 115.

[24] David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur in zwei Bänden, vol. II, Libro Segundo: Über die Affekte, Theodor Lipps (trad.), Hamburgo, 1978, pp. 47-56. Este capítulo deja claro que Hume, al contrario que Rousseau, piensa que, incluso en el caso de que nuestros congéneres hagan una valoración diferente a la nuestra, siempre mantenemos el control mental suficiente como para saber qué características poseemos «realmente»: «La loa de los demás no nos depara mucha felicidad cuando no coincide con nuestra propia valoración o no se alaban aquellas cualidades en las que verdaderamente destacamos» (ibid., p. 53).

[25] Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur in zwei Bänden, vol. II, Libro Tercero: Über Moral, cit., p. 245.

[26] Cfr. Fanny Cosandey, Le rang. Préséances et hierarchies dans la France d'Ancien Régime, París, 2018.

[27] Cfr. Volkmann, Homo oeconomicus, cit.

[28] Sobre este debate Keith Tribe, «Das Adam Smith Problem‹ and the Origins of Modern Smith Scholarship», History of European Ideas 4 (2008), pp. 514-525.

[29] August Oncken, «Das Adam Smith-Problem», Zeitschrift für Sozialwissenschaft 1 (1898), pp. 25-33, 2 (1898), pp. 101-108, así como 4 (1898), pp. 276-287.

[30] Cfr. Samuel Fleischacker, Adam Smith's «Wealth of Nations». A Philosophical Companion, Princeton, 2004; Charles Griswold, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, Cambridge, 1999.

[31] Adam Smith, Theorie der moralischen Gefühle, Walther Eckstein (ed. y trad.), Hamburgo, 2004, p. 529 [ed. cast.: Teoría de los sentimientos morales, Madrid, Alianza, 2012].

[32] Ibid., p. 2.

[33] Ibid., p. 4.

[34] De ahí la idea habitual hoy de que Hume explica la sympathy recurriendo a la imagen del contagio mientras que Smith da una explicación «proyectiva»: Dennis C. Rasmussen, The Infidel and the Professor. David Hume, Adam Smith, and the Friendship that Shaped Modern Thought, Princeton, 2017, cap. 5, esp. p. 92; Samuel Fleischacker, «Sympathy in Hume and Smith: A Contrast, Critique, and Reconstruction», en Christel Fricke/Dagfinn Føllesdal (eds.), Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl. A Collection of Essays, Fráncfort del Meno, 2012, pp. 273-311.

[35] Smith, Theorie der moralischen Gefühle, cit., p. 4.

[36] Cfr. la reconstrucción de este programa llevada a cabo por Ernst Tugendhat en Vorlesungen über Ethik, cit., pp. 282-309.

[37] Smith, Theorie der moralischen Gefühle, cit., p. 9.

[38] Ibid., pp. 9-14.

[39] Ibid., pp. 6 s.

[40] Ibid., pp. 17 s.

[41] Ibid., pp. 169 s.

[42] Sobre esta ampliación progresiva de los circles of sympathy, Fonna Forman-Barzilai, Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory, Cambridge, 2010, cap. 5.

[43] Smith, Theorie der moralischen Gefühlen, cit., p. 183.

[44] Ibid., p. 358.

[45] Ibid., p. 532.

[46] Cfr. Christel Fricke/Hans-Peter Schütt (eds.), Adam Smith als Moralphilosoph, Berlín/Nueva York, 2005. Cfr. asimismo Samuel Fleischacker, «Philosophy and Moral Practice: Kant and Adam Smith», Kant-Studien 3 (1991), pp. 249-269.

[47] Smith, Theorie der moralischen Gefühle, cit., p. 365.

[48] Cfr. ibid., pp. 71 s.

[49] Ibid., pp. 171-199.

[50] Ibid., p. 194.

[51] Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, cit., p. 311.

[52] Cfr. los lugares citados en los que Smith habla de «dos personas» en una misma persona; Smith, Theorie der moralischen Gefühle, cit., p. 194.

[53] Debo esta expresión a Ernst Tugendhat; cfr. Vorlesungen über Ethik, cit., p. 295.

[54] Sobre esta constelación de problemas, Smith, Theorie der moralischen Gefühle, cit., pp. 311 s.

[55] David Hume, «Über Handel» [«Of Commerce»], en idem, Politische und ökonomische Essays, Udo Bermbach (ed.), Hamburgo, 1988, vol. 2, pp. 175-190.

[56] Mikko Tolonen, Mandeville and Hume: Anatomists of Civil Society, Oxford, 2013, sobre todo cap. 4.

[57] Una panorámica general en Emma Rothschild/Amartya Sen, «Adam Smith's Economics», en Knud Haakonssen (ed.), The Cambridge Companion to Adam Smith, Cambridge, 2006, pp. 319-365.

[58] Fleischacker, Adam Smith's «Wealth of Nation», cit., esp. pp. 48- 57; cfr. asimismo interpretaciones similares en Spencer J. Pack, Capitalism as a Moral System. Adam Smith's Critique of the Free Market Economy, Aldershot, 1991, y Griswold, Adam Smith and the Virtues of Enlightenment, cit.

[59] Adam Smith, Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker [1776], Monika Streissler (trad.), Erich W. Streissler (ed.), Tubinga, 2005, pp. 747-750 [ed. cast.: La riqueza de las naciones, Madrid, Alianza, 2010].

[60] Ibid., pp. 140-159 y pp. 753-758.

[61] Cfr. de nuevo Fleischacker, Adam Smith's «Wealth of Nation», cit., pp. 49 ss.

[62] Cfr., por ejemplo, Pack, Capitalism as a Moral System, cit.

[63] John Stuart Mill, Utilitarismus [1863], Manfred Kühn (trad.), Hamburgo, 2006 [ed. cast.: El utilitarismo, Madrid, Alianza, 2012]. Cfr. en este sentido una cita que recuerda enormemente a Adam Smith: «La idea. firmemente arraigada, de que cada individuo lleva en su interior un ser social, nos permite concluir que la armonía de sus sentimientos y metas con los de sus congéneres es una necesidad natural» (ibid., p. 51).

[64] John Stuart Mill, Über die Freiheit [1859], Bruno Lemke (trad.), Manfred Schlenke (ed.), Stuttgart, 1988, cap. III [ed. cast.: Sobre la libertad, Madrid, Edaf, 2012].

[65] John Stuart Mill, Autobiographie [póstuma, 1873], Hamburgo, 2011, pp. 207 s. [ed. cast.: Autobiografía, Madrid, Alianza, 2008]. La idea desarrollada, en Mill, Über die Freiheit, cit., cap. II (pp. 77-102). Cfr. asimismo John Skorupski, Why Reading Mill Today, Londres, 2006, pp. 24-31.

[66] Mill, Über die Freiheit, cit., cap. II; cfr. asimismo: Skorupski, Why Reading Mill Today, cit., pp. 41-51.

[67] Mill, Über die Freiheit, cit., pp. 87-102.

[68] Ibid., pp. 143-146.

[69] John Stuart Mill, Über Sozialismus, trad. de Sigmund Freud; Hubertus Buchstein y Sandra Seubert (eds.), Hamburgo, 2016 [ed. cast.: Capítulos sobre el socialismo, Madrid, Alianza, 2011]. Sobre la historia e intención de este estudio cfr. asimismo el epílogo de los editores, ibid., pp. 123-174. Sobre la compleja relación entre Mill y el socialismo cfr. C. L. Ten, «Democracy, Socialism, and the Working Classes», en John Skorupski (ed.), The Cambridge Companion to Mill, Cambridge, 1998, pp. 372-395.

[70] Isaiah Berlin, «John Stuart Mill and the Ends of Life», en idem, Four Essays on Liberty, Oxford, 1969, pp. 173-206 [ed. cast.: Cuatro ensayos sobre la libertad, Madrid, Alianza, 2004].

[71] El principio se formula en el cap. 4 de Sobre la libertad; cfr. Mill, Über die Freiheit, cit., pp. 103-128. Sobre las dificultades para aplicar el principio, cfr. John Skorupski, John Stuart Mill, Londres, 1989, pp. 340-343.

[72] Mill, Utilitarismus, cit., cap. 5. Cfr. asimismo Skorupski, Why Reading Mill Today, cit., pp. 34-38.

[73] Mill, Über die Freiheit, cit., cap. IV.

[74] La expresión «policía moral», en ibid., pp. 117 y 121.

[75] Mill, Utilitarismus, cit., p. 42.

[76] Peter Stemmer utiliza el concepto de reconocimiento procedente de la tradición británica, no de la alemana, para fundamentar ontológicamente la «normatividad». Peter Stemmer, Normativität. Eine ontologische Untersuchung, Berlín, 2008, esp. § 8.

[77] Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus, cit.

[78] Mill, Über Sozialismus, cit., pp. 91 s.

[79] Cfr. Peter P. Nicholson, The Political Philosophy of the British Idealists, Cambridge, 1990.

[80] Thomas H. Green, Prolegomena to Ethics [1883], David O. Brink (ed.), Oxford, 2003; Francis H. Bradley, Ethical Studies, Oxford, 1876.

[81] Cfr., por ejemplo, Thomas H. Green, Lectures on the Principles of Political Obligation, Londres, 1924, pp. 121-141.

[82] Melvin Richter, The Politics of Conscience. T. H. Green and His Age, Londres, 1964.

[83] Muy aclaradora en este aspecto es la introducción de David O. Brink en Green, Prolegomena to Ethics, cit., pp. XIII-CX.

[84] Cfr. John Skorupski, English-Language Philosophy 1750-1945, Oxford, 1993, cap. 3.

CAPÍTULO IV

De Kant a Hegel: reconocimiento y autodeterminación

Hasta aquí hemos hablado del problema de nuestra dependencia del reconocimiento y de las dos formas de resolverlo que surgieron y se fueron consolidando en la Modernidad. En el pensamiento francófono moderno se sospechó inmediatamente de esta dependencia, a la que se consideraba un peligro porque la adscripción social de cualidades personales amenazaba con hacernos perder de vista a nuestro yo real. En el pensamiento anglófono ilustrado, sin embargo, el reconocimiento tendió a ser algo positivo y socialmente valorado. Para Hume, Smith y Mill, pese a sus diferencias en otros aspectos, depender de la valoración de los demás suponía ejercer un autocontrol moral que incrementaba el nivel de bienestar general. De manera que lo que hoy denominamos «reconocimiento» era algo muy distinto en cada una de estas dos culturas filosóficas. En el contexto francófono se pensaba el reconocimiento a partir del Otro (concreto o generalizado), y suponía conceder o atribuir determinadas cualidades personales a un sujeto. En el caso inglés se partía de un sujeto que se esforzaba por obtener reconocimiento, y suponía conceder a otros individuos, o a la comunidad social en su conjunto, la autoridad normativa necesaria para juzgar moralmente nuestra conducta. Rara vez se describe el

reconocimiento como un suceso de reciprocidad simultánea entre dos sujetos en pie de igualdad. Si no me equivoco, eso sólo ocurre en el contexto alemán, en el que surge toda una teoría en torno a este concepto de reconocimiento.

La evolución filosófica pudo ser rompedora en Alemania porque allí la situación sociocultural a principios de la Modernidad era muy distinta a la imperante en la misma época en Francia o Inglaterra. En la Francia del Antiguo Régimen, una monarquía absoluta muy centralizada, hubo grandes convulsiones sociales debido a las luchas por obtener privilegios del rey que libraron las capas dominantes de la nobleza y los primeros burgueses recurriendo a todos los medios que les deparaba la distinción simbólica. Como yo sospechaba, el tema clave del discurso sociopolítico francés fue durante mucho tiempo las graves consecuencias que podría tener esta batalla por el honor y el favor regio para quienes la libraban. En Gran Bretaña, en cambio, las convulsiones propias de la época no se percibieron como conflictos sociales, sino como una amenaza que hacía peligrar modos de vida moralmente más vinculantes. Allí, el tema estrella del pensamiento socio-filosófico fue si nuestra naturaleza solidaria era capaz de contrarrestar la mentalidad capitalista que predicaba las ventajas del beneficio y el egoísmo. Las ideas sobre el valor y el talante de las relaciones intersubjetivas que empezaban a circular por ambos países reflejan estas peculiaridades socioculturales claramente. En Francia la idea de reconocimiento se encarnó en el concepto de amour propre, que, como hemos señalado, tenía una connotación negativa, mientras que en Gran Bretaña se impuso rápidamente el concepto de sympathy, que se entendía de forma mucho más positiva. En el Sacro Imperio Romano Germánico de principios de la Modernidad, el pensamiento socio-filosófico no se decantó por ninguno de estos dos

conceptos. El país parecía un mosaico, estaba fragmentado en múltiples principados y «ciudades libres». Carecía de cohesión y no estaba lo suficientemente centralizado como para que pudiera darse una lucha transversal entre las elites sociales por el poder y los privilegios. Económicamente era una región atrasada, donde apenas se podía intuir lo que podría implicar la irrupción de la mentalidad capitalista. Debido a la pervivencia de estructuras de gobierno feudales, la burguesía carecía de poder político fuera de las ciudades libres, pero, al contrario que en otros lugares de Europa, gozaba de mucho prestigio social, pues estaba muy implicada en la administración, la educación y la vida cultural, y se la consideraba insustituible[1]. Teniendo en cuenta la gran fragmentación nacional y el atraso del país, está totalmente justificada la pregunta de si, en estas regiones alemanas de los siglos XVII y XVIII, surgió algo similar a exigencias sociales sobre las que los pensadores radicados allí pudieran reflexionar. Cabía esperar que el orden estamental de época feudal estuviera lo suficientemente intacto en muchas zonas como para poner en cuestión la estructura de reconocimiento social. No fue así; en la políticamente fragmentada Alemania surgió un problema social-filosófico clave, relacionado con la típica discordancia alemana entre la escasa importancia política de la burguesía y el papel fundamental que desempeñaba en el ámbito de la cultura, que ningún contemporáneo implicado en política pudo ignorar. Al contrario que en Francia, la mayoría de los eruditos, filósofos y artistas del antiguo Reich no procedían de la nobleza sino, casi sin excepción, de la alta burguesía, y, con el tiempo, también de la baja. Los hijos[2] de artesanos, sacerdotes, maestros o profesores buscaban trabajo en la universidad, en una corte principesca o una casa noble. Disfrutaban de un alto grado de prestigio cultural, pero no gozaban de influencia política en

zona alguna. Leibniz y Goethe, ambos hijos de la burguesía, constituyen una excepción, pues gracias a sus habilidades diplomáticas lograron atraer la atención de sus superiores jerárquicos: la nobleza. La pregunta que surgió en el ámbito germanohablante en torno a las estructuras de la interacción social respondía a la necesidad de hallar la forma de emancipar a la burguesía por medio de la igualdad política y del derecho de participación. De manera que no debería sorprendernos que, en la Alemania de principios de la Modernidad, la idea de reconocimiento cumpliera, sobre todo, la función de formular esa idea de la igualdad entre todos los ciudadanos (y ciudadanas) de forma filosóficamente muy peculiar.

Se puede caer en la tentación de buscar los primeros rastros de esta idea de reconocimiento en los dos grandes eruditos alemanes del siglo XVII: Samuel Pufendorf y Gottfried Wilhelm Leibniz. Después de todo, el primero había abierto el camino al derecho natural moderno defendiendo la solidaridad e igualdad natural entre los seres humanos[3]. El segundo estaba igualmente convencido de nuestra tendencia innata a la sociabilidad, pero quería utilizarla para diseñar un orden social que, desde el punto de vista actual, tiene rasgos utilitaristas[4]. Sin embargo, rastrear a estos precursores sería infraestimar lo novedoso de las premisas intelectuales que dieron lugar a la idea de reconocimiento en Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII. En las tres generaciones que van de los logros de Leibniz a la Edad de Oro del idealismo alemán, había tenido lugar una revolución en el pensamiento germano que hizo parecer obsoleto todo lo pensado filosóficamente hasta entonces. Con Kant había surgido un sistema de pensamiento que pretendía ordenar todo lo existente con ayuda de las categorías de una razón práctica, y la idea de reconocimiento surgió y evolucionó en Alemania a partir de este marco

sistémico del idealismo trascendental. Immanuel Kant fijó los términos del problema, y Johann Gottlieb Fichte fue el primer gran pensador dedicado a este tema que halla su culminación en la obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Las categorías de amour propre y sympathy dieron lugar a la idea de reconocimiento en Francia y Gran Bretaña, pero en Alemania cumplió ese cometido la categoría del respeto (Achtung). Kant había adscrito a este concepto un papel muy concreto en su filosofía moral, que sólo se entiende teniendo en cuenta la arquitectura teórica completa de su crítica a la razón. En su Crítica de la razón pura, publicada por primera vez en 1781, el filósofo de Königsberg quería demostrar que todo nuestro conocimiento teórico era el resultado de una síntesis de categorías fijas (entendidas en sentido trascendental) y percepciones sensoriales. Afirma que lo único que percibimos de la realidad es aquello que podemos deducir gracias a la actividad espontánea de nuestra mente o espíritu con la ayuda de unos conceptos invariables. Con esta rompedora teoría, Kant no sólo ponía coto a la teoría del reconocimiento del empirismo inglés, sino asimismo al conjunto de la metafísica tradicional. Si podía demostrar que todo lo que cabe decir sobre el mundo es un logro de la razón humana, no había necesidad de remitirse a la percepción sensorial ni a ninguna otra forma de reconocimiento de nivel superior para fundamentar ningún tipo de saber. Este primer paso teórico de Kant en el ámbito del reconocimiento exigía la demostración de que toda forma humana de reconocer y actuar era, en último término, un logro de nuestra razón. Kant tenía que demostrar que no sólo debemos a la razón el conocimiento de nuestro entorno natural, sino asimismo nuestra percepción estética y nuestros actos de carácter moral, para poder concluir que, de alguna forma, la normatividad básica era un resultado del espíritu siempre

activo del ser humano. Si entendemos correctamente la tarea emprendida por Kant, apreciaremos inmediatamente que su crítica a la razón fue un impulso esencial, antes inexistente, para la creación de un sistema filosófico. Había que demostrar que la totalidad del mundo, entendida como el ámbito que abarca todo aquello que somos capaces de percibir, no era más que la suma armoniosa de la labor, sedimentada, de nuestra razón. Lo que caracteriza al pensamiento alemán en el umbral del siglo XIX es la necesidad de entender la filosofía como una suerte de empresa que expone sistemáticamente la razonabilidad de la realidad entera[5]. Por lo pronto, Kant, teniendo en cuenta la tarea que se había impuesto a sí mismo, tenía que demostrar que nuestro actuar moral también se rige por las reglas de la razón.

Al final, el filósofo de Königsberg satisfaría todas estas exigencias de forma sumamente original, pero al principio se sirvió de una serie de ideas de sus predecesores más inmediatos. De Rousseau aceptó la propuesta de que sólo se puede hablar de actuación moral cuando el sujeto se impone a sí mismo las reglas y los objetivos. De no ser así, habría que admitir una actuación «moral» fruto del instinto natural, pero en ese caso nos resultaría sumamente difícil diferenciar entre el bien moral y la mera satisfacción de necesidades[6]. Kant resuelve el problema de cómo debemos imaginarnos este proceso de autonormación individual acudiendo, esta vez, no a Rousseau sino a Adam Smith, un dato poco conocido. El filósofo de Königsberg tomó prestada del pensador ilustrado escocés la idea de que el autocontrol moral implica que hay que ponerse en el lugar de un observador lo más imparcial posible para juzgar el propio hacer desde su punto de vista. Sin embargo, ni siquiera una combinación de estas dos ideas filosóficas bastaba para poder afirmar aquello a lo que, en el

fondo, quería llegar Kant al publicar en 1788 su Crítica de la razón práctica. Pretendía demostrar que nuestro actuar moral se ve determinado en gran medida por nuestra razón, al igual que el conocimiento teórico, pero para poder hacerlo debía ir más allá que Rousseau y que Smith. Afirmó que la adopción de la perspectiva de un observador imparcial, muy recomendable para la autonormación moral, sólo es adecuada y eficaz cuando se la considera un acto de sometimiento a los mandatos de nuestra razón[7]. Kant se apropió así, sin hacerlo explícito, de una posibilidad teórica con la que ya había jugado Smith en sus reflexiones sobre la ampliación, paso a paso, del punto de vista del observador imparcial. Ya Smith sospechaba que una perspectiva tan amplia debería contener los puntos de vista de todas las personas, y, de ser así, se podría identificar al observador imparcial con nuestra razón[8]. Smith, frenado por sus veleidades empiristas, nunca quiso aceptar esta identificación, pero Kant lo hizo sin dudar. En su opinión, la razón moral coincidía con lo que todos los seres racionales consideraban moralmente correcto. Esta hipótesis se convirtió en el pilar de un sistema con el que pretendía desvelar las capacidades de nuestra razón práctica, imaginando que el espíritu humano nos dicta eficazmente las reglas o «máximas» a las que deberíamos adecuar nuestros actos para comportarnos de forma moralmente correcta ante nuestros congéneres.

Sin embargo, el condicional de la última frase desvela un problema en el seno de la filosofía moral de Kant que este tuvo que resolver. Hasta entonces únicamente había demostrado que un sujeto sólo debe obedecer los mandatos morales de la razón cuando está dispuesto a hacerlo en su fuero interno. Lo que no se explica es qué lleva al sujeto a obedecer, y es en este punto de las reflexiones moral-filosóficas de Kant donde debemos introducir su categoría del respeto. Como ya he señalado, fue

una contribución determinante y específicamente alemana al discurso moderno del reconocimiento. Antes de hablar del problema de la motivación, al que ya había aludido en su Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Kant introdujo la categoría del respeto dotándola de un significado que no reviste demasiada importancia para nosotros. Señalaba que el sujeto moralmente motivado debía reaccionar con «respeto» ante las normas dictadas por la razón[9]. Se refería a lo que Hume o Smith habían dado implícitamente por sentado al aceptar que el sujeto siempre reconocería el juicio del observador imparcial y estaría dispuesto a poner límites a su propio egoísmo. Sin embargo, el recurso al «respeto» tampoco solucionaba el problema de cómo llega el sujeto a estar dispuesto a seguir las normas dictadas por la moral. En este punto, al hilo de la pregunta sobre lo que nos mueve a actuar moralmente, da un sentido diferente al respeto teniendo en cuenta la relación entre los sujetos.

Lo que Kant nos ofrece aquí en realidad no encaja en el marco del sistema que había desarrollado hasta el momento. Para poder hablar de los motivos ha de establecer una relación entre nuestra naturaleza empírica, llena de necesidades, y esa fuerza espiritual a la que denomina «razón». En principio da la impresión de que, en opinión de Kant, nuestro actuar moral viene determinado o está constituido exclusivamente por la razón, pero para explicar los motivos de la actuación moral hubo de romper el marco preestablecido y buscar algún tipo de relación natural entre la causalidad empírica y las exigencias de la razón. En su versión ampliada, la categoría del respeto sirve para dejar claro que «tendemos» a «respetar» a otras personas porque no podemos evitar ver en ellas una encarnación ejemplar del esfuerzo que nos exige cumplir los mandatos de la razón. Kant desarrolló esta osada idea en una larga nota a pie

de página de su obra Fundamentación de la metafísica de las costumbres, un libro esencial para entender sus intenciones. En primer lugar, expone la idea de que el respeto es un sentimiento natural que adopta una forma especial; al revés que otros sentimientos que también forman parte de nuestras necesidades naturales y que experimentamos pasivamente, Kant considera que el respeto es un sentimiento «causado» por nuestra razón misma: «Se me podría reprochar que no explico el concepto de respeto con ayuda de la razón y en cambio me refugio en un oscuro sentimiento. Aunque el respeto sea un sentimiento, no surge en nosotros gracias a influencia externa alguna al ser un sentimiento causado por la razón misma, lo que lo diferencia de otro tipo de sentimientos que brotan de tendencias innatas o del miedo [...] el respeto es la representación de un valor que suspende mi egoísmo»[10]. Creo que esta última frase es clave para poder entender la enigmática formulación de un sentimiento directamente causado por la razón. Lo que Kant quiere decir es que nuestra apreciación racional del elevado valor de algo puede cambiar nuestros sentimientos, modificar la naturaleza de nuestras necesidades y obligarnos a limitar todas nuestras tendencias e intenciones egocéntricas. El «respeto» no sería, por lo tanto, más que la reacción ante una representación tan elevada del valor de algo que dejamos en segundo plano nuestros intereses egoístas para hacer justicia a ese valor. Kant no explica qué es aquello cuyo valor resulta tan evidente que logra limitar las tendencias egocéntricas de nuestras necesidades naturales, pero no tiene más remedio que relacionar este concepto de respeto con nuestros congéneres; algo que no había hecho hasta el momento[11]. Aunque el filósofo alemán afirma en la misma nota a pie que el objeto que suscita en nosotros tanto respeto es el mandato moral de la razón o la norma moral, prosigue

constatando que no se trata de algo que percibamos en el mismo sentido que un objeto empírico y señala que nuestros congéneres son una encarnación de la norma. La famosa frase de la nota a pie señala: «El respeto hacia una persona es, en realidad, respeto a la norma [...] que esa persona encarna»[12].

Esta corta frase es el núcleo de la idea de que la otra persona encarna ejemplarmente el valor incondicional, y limitador para nuestro propio interés personal, de la norma moral. Mostramos respeto a otras personas porque son un ejemplo vivo del esfuerzo que requiere seguir las normas morales impuestas por la razón. Incluso se podría llegar a decir que percibimos sensorialmente el valor de la norma moral en nuestros congéneres porque empatizamos con sus esfuerzos por adaptarse a ella. Los respetamos porque hacen todo lo posible por hacer justicia en su vida cotidiana a los mandatos morales dictados por la razón. En relación con el problema de los motivos que me ha hecho recalar en el concepto del respeto kantiano, Kant cree que lo que nos conduce a someternos a las normas morales es que nuestros congéneres se convierten en un objeto del mundo sensorial que nos obliga a «representarnos un valor» que «acaba con todo atisbo de egoísmo»[13]. Como se afirma en un bello pasaje de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres[14], lo que nos hace renunciar a nuestras intenciones egocéntricas es la percepción, con ayuda de los sentidos, de que todo ser humano encarna ejemplarmente un valor que merece nuestro respeto.

La solución de Kant al problema de la motivación tuvo una relevancia seminal para la idea de reconocimiento que pronto se difundiría en el seno del idealismo alemán. El concepto de respeto utilizado por Kant tiende un puente entre ámbitos de su sistema que hasta entonces habían estado desconectados. Por un lado, el respeto debido a los demás es un logro

cognitivo que no parte ni de los a priori de la razón ni de una experiencia puramente sensorial. En él y a través de él se percibe una representación empírica de la razón en la realidad, que permite que la observación empírica y el entendimiento racional se solapen misteriosamente. Por otro lado, este tipo de percepción intelectual, encarnada en cierto modo en el respeto kantiano, ejerce un efecto sobre nuestro sistema de motivaciones empírico que nos obliga a distanciarnos de nuestras tendencias egoístas. El respeto hacia los demás altera la naturaleza de nuestras necesidades, porque nos obliga a dar prioridad a los mandatos morales de la razón sobre nuestros intereses egocéntricos. Se podría decir que el concepto de respeto supera la barrera que existe entre el mundo empírico y el trascendental, entre la percepción sensorial y el conocimiento teórico basado en la razón. La razón moral sólo puede poseer fuerza motivadora, según Kant, si en el mundo de la experiencia humana existe un puente entre la naturaleza y el espíritu. En su opinión, ese puente es el respeto mutuo, que nos permite reconocer en los demás el esfuerzo que supone cumplir las normas morales.

Fue esta función de «puente» la que convirtió al concepto de respeto en el elemento teórico central de la idea alemana de reconocimiento. Los dos grandes representantes del idealismo alemán, Fichte y Hegel, no se limitaron a aceptar la idea de Kant de que el rasgo más característico del reconocimiento era que ponía coto el egoísmo (algo que sus predecesores ya consideraban un rasgo típico del respeto intersubjetivo). Adoptaron asimismo la idea kantiana de que un reconocimiento o respeto de este tipo tiende un puente entre la naturaleza humana y el espíritu de los seres humanos, ya que, pese a tratarse de una suerte de «conocimiento intelectual», suscita cambios en nuestro sistema de necesidades naturales.

Sin embargo, tanto Fichte como Hegel sitúan estas definiciones de reconocimiento en el marco de un sistema filosófico racional que se diferencia del de Kant en muchos aspectos importantes.

Antes de proceder a la exposición de esta aportación específicamente alemana a la idea del reconocimiento, debo profundizar más el concepto de respeto de Kant en un aspecto concreto. En la evolución que analizamos no hemos explicado si el concepto de respeto resulta útil para exigir que todos los ciudadanos y ciudadanas estén en plano de igualdad. Sólo podemos entender adecuadamente este rasgo normativo del concepto kantiano de respeto comparándolo con las concepciones de reconocimiento de principios de la Modernidad a las que hemos hecho referencia en el contexto intelectual de Francia y Gran Bretaña.

Lo primero que salta a la vista es que, en la filosofía moral de Kant, no desempeña papel alguno la supuesta necesidad «natural» de aprobación o reconocimiento social. Lo que denomina «respeto» procede de un sujeto que no tiene más remedio que mostrarlo a sus congéneres, no de un individuo que desee mostrarlo. En ciertos pasajes de su obra, Kant trata esa necesidad del individuo de obtener privilegios o una mejor posición social. Por ejemplo, en sus obras de historia de la filosofía aparece a menudo la idea, basada en el concepto rousseauniano de amour propre, de que hipotéticamente podemos considerar que la cultura humana progresa si aceptamos que la tendencia individual a gozar de prestigio social acaba suscitando innovaciones teóricas y morales[15]. Sin embargo, en la concepción kantiana de la razón práctica, no puede tener cabida un impulso profano y egocéntrico de este tipo por razones evidentes relacionadas con las exigencias de su sistema. Desde su punto de vista sería un contrasentido derivar la validez de los mandatos morales de supuestas tendencias

desarrolladas por un ser humano necesitado, cuando lo que se busca es, precisamente, que limite sus intereses egoístas con ayuda de la razón. El reconocimiento rudimentario que late tras el concepto de respeto de Kant se concibe desde el principio de forma muy diferente a la habitual en los contextos culturales que hemos analizado hasta ahora. A Kant no le interesa (al menos en el marco de su teoría moral) el reconocimiento que busca un sujeto necesitado; sólo considera importante el reconocimiento que otorgamos e incluso debemos a otros sujetos. No volvemos a toparnos con algo similar a la «necesidad» de reconocimiento hasta la filosofía de Hegel, aunque en el marco de su teoría, al contrario que en la tradición del amour propre, no se hable de un deseo psíquico sino de un anhelo «espiritual»; una idea que no se ha esclarecido adecuadamente[16].

Para Kant el «respeto» es una actitud emocional que considera casi inevitable en cuanto aplicamos adecuadamente nuestra capacidad de juicio a nuestros congéneres. Cuando tenemos un encuentro con otro sujeto, le consideramos automáticamente la encarnación ejemplar de la norma moral, ponemos límites a nuestros intereses egoístas y adoptamos una postura respetuosa. En el fondo, todo significado que Kant añade a su concepto de respeto es tributario de esta disposición inicial. En primer lugar, puesto que realizamos una apreciación similar ante todo sujeto, Kant proclama la reciprocidad universal de las muestras de respeto. En cuanto aprendemos a apreciar el efecto de la norma moral en un sujeto, debemos brindar al resto de nuestros congéneres el mismo tipo de respeto moral. En segundo lugar, como para Kant mostrar este tipo de respeto supone conceder al Otro la libertad individual de fijar sus propias metas y determinarse a sí mismo, da lugar automáticamente a una limitación de los intereses del individuo

para garantizar a los demás la máxima autonomía en la determinación de sus objetivos vitales. De ambas conclusiones surge la tesis central de la teoría moral de Kant, según la cual los seres humanos, en su calidad de seres inteligibles, están mutuamente obligados a respetar su autonomía.

Este núcleo de la moral basada en la razón de Kant tuvo un efecto muy liberador en la atrasada Alemania; apenas hubo un joven erudito o filósofo que no experimentara su influencia. En las aulas, universidades y círculos intelectuales se interpretó el imperativo categórico de la Crítica de la razón práctica como un llamamiento a librarse por fin del dominio de la nobleza para buscar la igualdad moral entre todos los ciudadanos[17]. La famosa crítica de Marx, de que los alemanes sólo habían sido capaces de hacer la revolución en espíritu mientras que los franceses la habían llevado exitosamente a la calle[18], tiene mucho más sentido aplicada a Kant que a Hegel. Pues en pocos años el filósofo de Königsberg había provocado una revolución en la «forma de pensar» la moralidad en Alemania apelando a la razón para justificar la subversiva exigencia de idéntico respeto para toda persona. Sin embargo, este concepto de respeto que conformaba la vertiente externa de la moral racional, la dirigida al sujeto empírico, era un gigante con pies de barro. El sentimiento al que hacía referencia parecía hermafrodita, mitad hecho empírico, mitad obligación racional, sin que existiera entre ambos una relación fácil de apreciar. Por un lado, supuestamente toda persona debería experimentar respeto de forma espontánea en el mismo momento en el que se encuentra con otro sujeto; por otro, el sistema sólo parece funcionar cuando nos representamos a nuestro congénere como un ser moral porque le reconocemos una capacidad de juicio especial[19]. Prácticamente todos los jóvenes filósofos, totalmente seducidos por la moral racional de Kant,

consideraron esta curiosa ambigüedad un punto sensible de su planteamiento moral-filosófico. El intento de su admirado pensador de anclar la ley moral en el sistema motivacional humano con ayuda del sentimiento de respeto se consideró un fluctuar repentino e inútil a medio camino entre la afirmación empírica y la especulación trascendental[20]. El concepto de reconocimiento que retoman Fichte primero y Hegel poco después estaba llamado a cubrir este déficit. De manera que debemos la idea alemana de reconocimiento a los intentos de ofrecer una alternativa más convincente que las ideas kantianas sobre los motivos de la conducta moral.

En principio, quienes consideraban insuficientes las conjeturas de Kant sobre el papel motivador del respeto disponían de dos alternativas. La ambivalencia de la que Kant había revestido a su concepto de respeto podía resolverse de forma empírica o trascendental, es decir, siguiendo la estela de la filosofía moral escocesa o buscando una solución diferente en el espíritu del nuevo sistema de pensamiento. En el primero de los casos, había que convertir al respeto en objeto de toda tendencia humana, para luego poder recurrir a él como fuente fáctica del deseo de sintonía moral con nuestros congéneres. En el segundo caso, en cambio, había que encontrar un impulso natural y racional que obligara a las personas a respetar determinados principios morales. Fichte y Hegel se negaron a pensar en la primera posibilidad; sólo creían poder obtener resultados por la segunda vía, porque aceptaban la premisa del sistema kantiano de que, en último término, toda realidad se basaba en la razón. Al contrario que sus predecesores, en cuanto se independizaron intelectualmente ambos jóvenes filósofos quisieron demostrar que el aspecto racional de la realidad no era sólo un producto de nuestra capacidad de comprensión racional sino una circunstancia real; afirmaron

que el mundo entero era fruto de la actividad de la razón[21]. De ahí que fuera impensable para Fichte y Hegel explorar la vía escocesa en busca de motivos para la acción moral basados en la percepción sensorial que, desde su punto de vista, eran prosaicos. Para hallar una solución alternativa al problema kantiano de la motivación buscaron impulsos morales que brotaran de nuestra actividad espiritual misma[22]. El principio de reconocimiento, que ambos incorporarían rápidamente a sus respectivos sistemas, fue un intento de solucionar ese intricado problema.

Johann Gottlieb Fichte era ocho años mayor que Hegel y, como es sabido, inició sus críticas a Kant con la osada teoría de que no debemos considerar al mundo objetivo fruto exclusivo de nuestra actividad cognitiva, sino más bien el resultado práctico y tangible de un yo siempre activo. Partiendo de este principio básico del idealismo que formula por primera en su obra Teoría de la ciencia[23] (1794), Fichte explora en su sistema el proceso en el que un «yo absoluto» intenta hacer realidad su autonomía gradualmente, transformando la materia que él mismo ha creado con ayuda de la razón. No nos interesan aquí ni las justificaciones metodológicas ni la ejecución del programa anunciado. Lo único relevante para nosotros es en qué punto del sistema se ve Fichte obligado a hablar de una pluralidad de individuos humanos desde el punto de vista de las relaciones que establecen entre ellos. Según el filósofo, esto ocurre cuando ese yo activo, que se esfuerza por lograr la autonomía, se ve ante la difícil tarea de hacerse consciente de esa «actividad libre» que ya despliega eficazmente. Fichte está convencido de que no es un paso que pueda dar el sujeto, hasta entonces «absoluto», por sí mismo, puesto que la materia transformada y procesada no le brinda indicio alguno sobre lo que significa disponer de la capacidad

de actuar libremente. En este punto de su sistema Fichte deja de hablar del sujeto que se realiza con ayuda de la razón en singular y pasa a utilizar el plural. Sin el encuentro con otros seres similares a él en su subjetividad, el individuo que desea realizarse es incapaz de tomar conciencia de su propia actividad libre. Queda abierta la pregunta de si Fichte, al dar este paso hacia la intersubjetividad de una multiplicidad de individuos, no tuvo más remedio que revisar su idea de partir de un sujeto único de carácter trascendental. Hasta el día de hoy, los intérpretes que buscan una solución a este problema se dividen en dos grupos, sin que la opción por un punto de partida u otro tenga demasiada importancia para comprender el tipo de interacción descrita por Fichte[24]. En el fondo, Fichte dedica un libro entero al problema de las experiencias de ese sujeto observado que se encuentra en la realidad exterior con otro sujeto. Su obra Fundamentos del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia, publicada en 1796, puede considerarse el documento constitutivo de una idea de reconocimiento específicamente alemana[25].

El título de esta influyente obra nos permite deducir que, en los argumentos de Fichte, las relaciones entre sujetos son relaciones jurídicas. Pero, para llegar a esa conclusión, el autor debe describir primero qué sucede en la conciencia del sujeto observado cuando se topa con otro sujeto. De ahí que Fichte recurra, como hace a menudo, al método kantiano de la deducción trascendental que le permite fijar las condiciones necesarias para que el individuo vaya adquiriendo conciencia de sí mismo gradualmente[26]. Para nosotros, el paso relevante en esta deducción es la observación de que un sujeto, que quiera hacerse consciente de su «libre autodeterminación a la eficacia», no puede realizar ese acto de autorreconocimiento mientras sólo perciba materia. Pues, frente a la materia, puede

fijarse metas que le permitan influir en ella y modificarla a placer, pero no hay nada en esta eficacia libremente elegida que permita al sujeto obtener una panorámica adecuada del acto de voluntad que acaba de realizar. De manera que Fichte llega a la conclusión de que el mencionado sujeto ha de dar un paso más para poder adquirir conciencia de sí mismo, es decir, para percibir intelectualmente su capacidad de actuar con autodeterminación[27]. En este punto de su deducción Fichte altera drásticamente el marco de su propuesta al situar al sujeto, de repente, en un círculo compuesto por otros sujetos. Resumiendo: en su calidad de filósofo observador, Fichte se pregunta qué cambia en la autopercepción del sujeto cuando se enfrenta de repente a la presencia de seres similares a él. Según Fichte, cuando un sujeto se encuentra con otro percibe una «exhortación» (Aufforderung). El individuo, que hasta entonces se había ocupado reflexivamente de su relación con un objeto elaborado por él mismo, se siente «exhortado» súbitamente y tiene la certeza instantánea de ser el receptor de una interpelación en cierto modo natural.

El concepto de exhortación que Fichte utiliza aquí para describir la primera salida a escena del Otro nunca debe entenderse en el sentido de una demanda o una orden. Como ha demostrado muy convincentemente hace poco Allen Wood[28], se trata más bien de una invitación a hacer algo, que formula el sujeto que sale a nuestro encuentro y que podemos atender o no. La primera condición en una situación comunicativa de este tipo es, para Fichte, el esfuerzo de interpretación que se exige al interpelado, que ha de ser capaz, movido por la causalidad natural, de entender que esa exhortación es una invitación a actuar. Pero, además, el sujeto debe poder entender que su motivo para actuar es, precisamente, la exhortación del Otro. Una causalidad de este tipo, que no sigue el esquema causa-

efecto sino que funciona apelando a la razón, sólo puede proceder de «un ser capaz de entender conceptos»[29]. De manera que, para comprender lo que implica esta exhortación, ya se ha de tener conocimiento de la existencia de otros sujetos racionales que actúan siguiendo sus propias intenciones. Sin embargo, el sujeto interpelado no entenderá del todo qué convierte a una exhortación en una exhortación si lo único que tiene claro es la racionalidad del responsable de la interpelación. Como bien señala Fichte, el interlocutor que articula el acto de habla de la exhortación también da por sentado que el interpelado es un ser racional, con capacidad de discernimiento, que actúa libremente. Resumiendo: la segunda condición para el correcto entendimiento de una «exhortación» es, en opinión de Fichte, que el interpelado debe entender que se espera una reacción libre por su parte[30].

En este punto de las deducciones trascendentales de Fichte seguimos sin hallar nada similar al reconocimiento. Resulta difícil de entender, por lo tanto, por qué el filósofo creía estar solucionando el problema de la motivación, surgido en el marco de la teoría moral kantiana, que el propio Kant había querido solucionar recurriendo al sentimiento de respeto. Fichte da un paso más para solucionar este asunto cuando se pregunta qué puede saber el sujeto interpelado del Otro, al que reconoce capacidad de raciocinio (aparte de lo ya expuesto). La respuesta del filósofo es insuficiente, pero, en su opinión, contiene todo lo necesario para el esclarecimiento de los motivos que nos llevan a actuar de forma moralmente considerada. El sujeto interpelado debe saber que el interpelante ha renunciado voluntariamente a parcelas de su propia libertad. Puesto que la exhortación está vinculada a la expectativa de una reacción libre por parte del interpelado, quien la formula ha de estar dispuesto a limitar sus intereses personales lo suficiente como

para que, en el futuro, el exhortado pueda desarrollar sus propios intereses potenciales. No es casualidad que en este punto de su obra Fichte utilice más de una vez la fórmula de la autolimitación voluntaria de la propia libertad[31], en una referencia clara a Kant, quien había definido el respeto como un sentimiento «que pone coto al amor a uno mismo»[32]. Fichte entiende que la «exhortación» es una forma de expresión que implícitamente otorga respeto a la persona interpelada: exhortar a alguien a actuar implica, en opinión de Fichte, que se respeta al interpelado porque se le presupone capaz de renunciar a su propia libertad privada. Pero Fichte aún no habla de «reconocimiento»; antes ha de dar un nuevo giro a su deducción volviendo al sujeto interpelado. En opinión de Fichte, dicho sujeto ha de culminar la limitación de su propia libertad para atender adecuadamente a la exhortación. Puesto que el Otro quiere que el interpelado actúe por voluntad propia, este, a su vez, ha de ser capaz de expresar que ha entendido adecuadamente la exhortación a limitar, también voluntariamente, su propia libertad privada. Y es aquí, en este punto, donde hallamos las famosas palabras con las que Fichte acuñó en el contexto terminológico germanohablante la idea de reconocimiento. «Ninguno de los dos puede reconocer al otro si no se reconocen mutuamente; ninguno puede tratar al otro como un ser libre si ese trato no es recíproco»[33].

Esta frase es casi un eslogan de la idea de reconocimiento que imperó en Alemania desde tiempos de Fichte y Hegel. A partir de entonces, la filosofía seguiría intentando describir la relación entre sujetos, en su calidad de «seres libres», recurriendo al modelo del reconocimiento recíproco. Para Fichte, la citada frase no es más que una especie de recapitulación que nos recuerda lo que ha averiguado en su deducción de las condiciones necesarias para generar conciencia

de sí. Prosigue su argumentación explicando, en el siguiente paso, por qué cree que este reconocimiento mutuo e idéntico constituye el fundamento de toda relación jurídica[34]. En lo que a nosotros respecta, nos basta con lo expuesto hasta el momento para entender por qué creía Fichte que su idea de reconocimiento era una alternativa mejor que la de Kant para abordar el problema de la motivación. Recordemos, que, en su análisis de las condiciones necesarias para adquirir conciencia de sí, Fichte se había visto obligado a recurrir a un segundo sujeto racional, sin cuya presencia el sujeto observado no podía ser consciente de su propia actividad espiritual. A la pregunta de cómo repara este sujeto, que desea adquirir conciencia de sí, en la presencia de un segundo sujeto, Fichte responde recurriendo al artilugio de una «exhortación» intersubjetiva, que, en el fondo, es un acto de habla cotidiano con el que una persona intenta mover a otra a la acción. El resto del análisis de Fichte gira en torno a las condiciones que deben cumplirse para que los sujetos que interactúan se entiendan adecuadamente. Está convencido de que, puesto que la exhortación que hace un sujeto a otro ha de ser comprendida por ambos, esta provoca en ellos un cambio de actitud que altera radicalmente la forma en que se entienden a sí mismos. Fichte cree que, en el momento en el que sujeto exhortante expresa su acto de habla, este ha de «poner coto a su egoísmo», porque no tiene más remedio que dar al exhortado la libertad de decidir cómo va a reaccionar. Al exhortado le ocurre lo mismo, también ha de «poner coto a su egoísmo», porque sólo puede hacer entender al interpelante que ha comprendido la exhortación dándole, a su vez, total libertad para que reaccione como quiera ante su propia reacción. No es casualidad, por lo tanto, que haya yo recurrido, para esclarecer el logro moral que Fichte adscribe a ambos sujetos que quieren entenderse

mutuamente de forma adecuada, a la fórmula kantiana del respeto entendido como una autolimitación del «interés propio». Quería señalar que, según Fichte, el respeto mutuo es una condición necesaria para que ambas partes entiendan el acto de habla que es la exhortación. Considero justificada mi conclusión de que Fichte quería demostrar que ese respeto interpersonal que Kant había querido convertir en la motivación última de todo acto moral, de hecho, era una premisa necesaria para entender cualquier expresión comunicativa.

Volviendo a la pregunta que había llevado a Fichte a introducir la situación comunicativa, vemos que, para él, la adopción del punto de vista del respeto moral es una condición necesaria para que un individuo tome conciencia de sí. Sólo cuando un sujeto participa en una relación comunicativa de reconocimiento mutuo puede percibirse a sí mismo espontáneamente como un ser activo a la par que racional, pues vislumbra en el Otro el reflejo de su propia actividad[35]. Antes de comparar esta idea de reconocimiento con las representaciones de intersubjetividad que ya hemos visto, me gustaría explicar brevemente por qué estamos ante una alternativa seria a la solución dada por Kant al problema de la motivación. Fichte estaba convencido, como lo estuvo Hegel poco después, de que Kant no había logrado explicar correctamente qué movía a las personas a respetar los mandatos racionales de la moral. Ambos lamentaban que todo el sistema descansara sobre un sentimiento que ocupa en el sistema kantiano una misteriosa e incómoda posición entre la causalidad natural y el entendimiento racional. Fichte quería colmar esta brecha en su propio sistema anclando los motivos para la actuación moral en las aspiraciones de un sujeto que quiere realizarse en su realidad auto-creada con ayuda de su

razón práctica. En su opinión, el sujeto se ve racionalmente motivado cuando de repente debe reaccionar adecuadamente ante la exhortación de otro sujeto, ante la interpelación de un congénere. Entonces es cuando el sujeto interpelado no tiene más remedio que adoptar una actitud de respeto ante el interpelante, porque es la única forma que tiene de demostrar que ha entendido correctamente que se le ha formulado una invitación a modular libremente su propia reacción. El respeto, el reconocimiento del Otro en su calidad de «ser libre», es, para Fichte, parte integrante de toda interacción lingüísticamente mediada, en la medida en que se trata de la incitación o invitación a una reacción voluntaria del interpelado. No hay que aludir a ningún «sentimiento» innato que mueva al interpelado al respeto moral; basta con el esfuerzo espiritual para interpretar el acto de habla del interpelante. Unos ciento cincuenta años después Karl-Otto Apel retomó el pensamiento de Fichte y lo desarrolló en el seno de la filosofía alemana. La importantísima ética discursiva planteada y desarrollada por Apel se basa en la idea de que el entendimiento intersubjetivo de una expresión lingüística exige a los implicados que se reconozcan mutuamente como seres libres e iguales[36].

Existe la misma e importante distancia entre la idea de encuentro interpersonal francesa y británica, que entre el concepto de reconocimiento de Fichte y el imperante en estos otros dos universos simbólicos. Evidentemente, estas profundas diferencias se deben, en principio y sobre todo, a que Fichte quería desarrollar un sistema filosófico que superara al de Kant, con el pudiera demostrar que la totalidad del mundo es el resultado de las actividades guiadas por la razón de un sujeto constituyente. De ahí que los esfuerzos realizados en Francia para desvelar el significado del encuentro intersubjetivo a partir de la psicología, y los llevados a cabo en Gran Bretaña

con medios empíricos, parecieran a Fichte demasiado superficiales y de poco peso. Cualquiera que quisiera entender seriamente el sentido de los encuentros interpersonales debía hacerlo, en su opinión, desde una perspectiva que diera la importancia adecuada a la fuerza totalizadora de nuestra razón. Así, Fichte proclamó que nos reconocemos recíprocamente en calidad de «seres libres» porque nuestra «razón» insiste en entender correctamente la expresión exhortativa del Otro, para lo cual el sujeto ha de tener presente que lo que le incitó a la acción en primer lugar fue que se le supusiera capaz de reaccionar libremente. Al dar este paso con ayuda de la filosofía racional, Fichte situó en primer plano una magnitud que no había desempeñado prácticamente papel alguno en los debates sobre la intersubjetividad que hemos mencionado. Cuando se produce el encuentro, lo que está en juego no es el valor social otorgado a cada cual, ni tampoco la capacidad de autocontrol moral del individuo en las relaciones sociales, sino una forma de comunicación de la que brota la libertad del individuo. Evidentemente, Fichte estaba familiarizado con la idea de la libertad natural de los seres racionales, que consiste en la necesidad impetuosa de hacer realidad nuestras facultades racionales, lo más plenamente posible, en la realidad (autocreada). Sin embargo, afirmaba que esta libertad sólo se convierte en un hecho demostrado para nuestra conciencia cuando debemos limitarla tras un encuentro con otro ser racional al que queremos demostrar nuestra propia capacidad racional. De manera que, para Fichte, lo que produce el encuentro intersubjetivo que da lugar al reconocimiento es la transformación de una libertad natural y espontánea en una realidad, compartida por todos, en la que la autodeterminación está garantizada.

Fichte pagó un precio bastante alto por esta descripción de la comunicación interpersonal, pues, al contrario que las tradiciones que hemos estudiado hasta ahora, no fue capaz de adaptar su idea de la comunicación a la realidad empírica. Sus predecesores, ya sea Rousseau, Hume o Smith, siempre habían partido de hechos perceptibles, de interacciones de tipo cotidiano en las que basaban sus análisis, pero Fichte sólo conservó de este tipo de interacciones la parte que hubiera podido desarrollarse en la conciencia de seres que actúan racionalmente. Lo cierto es que, posteriormente, hizo un gran esfuerzo por dotar de plausibilidad a estas descripciones idealizadas del reconocimiento poniendo como ejemplo actos de la vida cotidiana. Es de sobra conocida su teoría de que el proceso formativo es un ejemplo empírico de reconocimiento mutuo, porque el adulto no tiene más remedio que dirigirse al niño inmaduro como a un «ser libre» para poder liberar su potencial de autodeterminación[37]. La idea de Fichte de considerar que el «contrato de ciudadanía» era la plasmación de un reconocimiento mutuo entre sujetos, sin duda fue un intento de anclar mejor el devenir trascendental en la realidad histórica[38]. Pero estos intentos de concreción empírica no han ayudado mucho a acabar con la sospecha de que el modelo de reconocimiento de Fichte, en último término, se refiere a sujetos que no son de carne y hueso. Sus argumentos se sustentaban demasiado en el universo kantiano de los seres inteligibles como para poder influir de forma duradera en la percepción del significado de las relaciones intersubjetivas[39]. Puede que las observaciones sobre el reconocimiento mutuo de Fichte hubieran pasado sin pena ni gloria, incluso en la filosofía alemana, si años después no hubieran incitado a Hegel a desarrollar un concepto de reconocimiento propio y empíricamente mucho más interesante. Como veremos a

continuación, el paso de Fichte a Hegel exige una «destrascendentalización» radical de lo descrito por sus predecesores como reconocimiento mutuo.

Hegel introdujo en un marco metodológico las sugerencias que se le habían ocurrido tras leer el estudio sobre el «derecho natural» de Fichte para poder complementar el proceso de reconocimiento mutuo, hasta entonces muy abstracto, con material ilustrativo concreto. Se negó a reconocer la escisión, realizada por Kant y mantenida por Fichte, entre un mundo «empírico» y otro «trascendental», e intentó desarrollar un sistema propio basado en la fenomenología de un espíritu que se va realizando. A Hegel no le interesaban las condiciones trascendentales necesarias para contribuir al desarrollo de la razón humana. Se fijó como meta recorrer «fenomenológicamente» los pasos con los que el espíritu se libraba de toda determinación natural en su proceso evolutivo hasta alcanzar la autonomía absoluta. De ahí que todo aquello incluido en el sistema de Hegel deba tener una correspondencia o encarnación en el mundo de la historia real, en el que el espíritu debe objetivarse. Con este giro básico en la perspectiva sistémica[40], el joven Hegel intentó hacer suyo el modelo de reconocimiento de Fichte ya en sus años de Jena, pero lo hizo de modo que permitiera apreciar todos los rasgos mundanos de un suceso constitutivo para la formación del espíritu. El filósofo formuló la opinión de que el amor entre un hombre y una mujer, cuyo reflejo percibimos en personas concretas de nuestra vida cotidiana, es un ejemplo perfecto de lo que significa reconocerse mutuamente como «seres libres»[41].

Dicho de una forma que suene más familiar a nuestros oídos modernos, lo que el joven Hegel señala es más o menos lo siguiente. Amar a una persona significa limitar nuestra propia conducta, porque percibimos sus deseos e intereses como algo

que merece la pena apoyar o promover. Si imaginamos la autolimitación moral a favor de otro como un acontecimiento recíproco similar al que suele tener lugar entre enamorados, nos reencontraremos con la estructura del reconocimiento mutuo de Fichte, aunque este sólo la había aplicado a figuras «trascendentales» y aquí reaparezca en el ámbito de lo social. Los enamorados limitan sus propios intereses por amor, para que el otro pueda promover aquello que le hace digno de amor a sus ojos. Pero lo cierto es que esta reflexión sólo aclara por qué cree el joven Hegel que en el amor surge de forma espontánea esa forma rudimentaria de respeto que tantos quebraderos de cabeza había deparado a Kant. Sigue abierta la cuestión de por qué surge la libertad del Otro en ese reconocimiento mutuo, característico del amor. Hallamos la clave de la respuesta de Hegel a esta pregunta en su famosa afirmación de que en el tipo de reconocimiento mutuo que se da en el amor se trata de «estar consigo mismo en el Otro»[42]. Cuando lo que hace que una persona se sienta reconocida por el Otro es, a la vez, un elemento importante de la idea que esa persona tiene de sí misma, puede entender el reconocimiento como un reforzamiento público de su yo, que obtiene así validez normativa en el mundo objetivo. De manera que, en el ámbito del amor, «ser reconocido» significa para Hegel tener la experiencia de poder determinar de forma segura, «consciente» y «libre» aquellos aspectos de la propia subjetividad que, gracias a la autolimitación del Otro, son públicamente apreciados. Al revés, «reconocer» significa autolimitar los propios intereses y así dotar al amado, explícitamente, de la libertad que precisa para determinar sus intereses y necesidades sin coacción alguna. De manera que, según Hegel, han de darse tres condiciones para que el reconocimiento conduzca a la libertad individual: debe ser mutuo, ha de consistir en una

autolimitación complementaria y, por último, ha de expresarse para que esté al alcance de cualquiera y todos puedan percibirlo.

Evidentemente, Hegel no lo expresó así cuando empezó a diseñar su sistema en Jena y lanzó la idea de que el amor era una forma de ese reconocimiento mutuo que Fichte siempre mantuvo en el reino de los seres inteligibles. Desde la perspectiva del joven filósofo, había que dar el paso de distanciarse del trascendentalismo de Fichte para dejar de interpretar el reconocimiento como un suceso entre conciencias y empezar a considerarlo fruto del poder unificador del espíritu que, gracias al amor, lograba superar las contradicciones y crear una generalidad viva[43]. Pero, al margen de lo que signifique optar por una forma de descripción centrada en lo interno o volcada en lo externo, estos primeros pensamientos de Hegel ya nos permiten constatar que utiliza la idea de reconocimiento de manera muy distinta a los pensadores de los que habíamos hablado hasta ahora. Rousseau y después Sartre, Hume, Smith y hasta Fichte habían procurado, cada uno a su manera, fijar de manera trascendente los elementos normativos que debían presidir la comunicación interpersonal, pero Hegel limitó su análisis desde el principio a ciertas formas de comunicación, porque creía que sólo en su seno tenía lugar lo que él denominaba «reconocimiento». El concepto de reconocimiento de Hegel es absolutamente normativo. No le interesan las estructuras invariables de la interacción social, ni, por lo tanto, preguntas como si el encuentro entre personas desata el amour propre o si entra en acción un «observador imparcial». Lo que Hegel entiende por «reconocimiento» son configuraciones de la intersubjetividad humana, históricamente dadas y fruto del espíritu, que cumplen las tres condiciones arriba descritas. Ha de tratarse de formas de comunicación humana «auténticas» u

«objetivas», en las que los sujetos limitan complementariamente sus propios intereses, anunciando explícitamente que se reconocen como iguales en su ser o en su capacidad de autodeterminación. Según Hegel, cuando se dan este tipo de relaciones los sujetos disponen de la posibilidad de transformar una libertad que sólo habían experimentado de forma privada en un derecho a la autodeterminación «objetivo» y aceptado por todos.

El hecho de que al principio Hegel creyera que el reconocimiento real sólo se daba en la relación amorosa demuestra que siguió evolucionando intelectualmente. Cuanto más avanzaba en el diseño de su sistema, más iba relativizando el valor objetivo del amor, hasta que se dio cuenta de que, para comprender la realización gradual del espíritu en la naturaleza y en la historia, tendría que estudiar ámbitos de la realidad muy distintos[44]. Hegel dio inicio a una nueva etapa en el desarrollo de su sistema cuando presentó el esquema de una «filosofía del espíritu objetivo», en la que explicaba la realización del espíritu a nivel de la convivencia social institucionalmente reglada. Tuvo que poner al día sus categorías básicas y se vio obligado a virar hacia la teoría social para analizar el reconocimiento liberador. Este giro socio-teórico en la interpretación hegeliana del reconocimiento dio lugar a dos transformaciones. Por un lado, el punto de partida del sistema de Hegel es la idea de que el valor que el sujeto ve encarnado en el Otro no refleja tanto su gusto personal como el rango de preferencias, socialmente determinado, en el que se han criado los sujetos que se reconocen mutuamente. Lo que, en opinión de Hegel, determina qué deseos e intereses desarrollan los individuos y, por lo tanto, qué facetas de la subjetividad aprecian en los demás es un «espíritu objetivo»: el conjunto de las relaciones institucionales de una determinada

época que se convierte en una «segunda naturaleza». Tras esta «sociologización» del enfoque para el estudio de la Modernidad, los «filósofos del derecho» llegaron a la conclusión de que la moral estaba presente en tres esferas: la familia, la sociedad burguesa y el Estado. Cuando se las organizaba atendiendo a la razón, en cada una de ellas se fijaban condiciones normativas concretas para el reconocimiento mutuo[45].

Gracias a su idea de la mediación institucional de todo proceso de reconocimiento, Hegel entendió que los actos de reconocimiento mutuo solían desatar conflictos sociales cuando a los sujetos implicados se les atribuían normativamente características de diverso peso según la escala de valores socialmente imperante. En ese caso, los miembros de la sociedad solían discutir sobre cuáles de sus características subjetivas eran realmente valiosas y justificaban la autolimitación del propio actuar en el acto de reconocimiento. Hegel buscó una solución en el marco de su sistema para este aspecto conflictivo de su teoría en el famoso capítulo sobre el «amo» y el «esclavo» de su obra La fenomenología del espíritu (1806), donde hallamos la primera mención al reconocimiento mutuo como condición necesaria de una conciencia de libertad objetiva. El amo y el esclavo no podían reforzar mutuamente sus respectivas conciencias de sí, porque las normas sociales en cuyo horizonte actuaban no permitían un reencuentro simétrico de ambos sujetos en los atributos socialmente tipificados del Otro[46].

Estos pasajes quizá permitan atribuir a Hegel la teoría de que tenemos una «necesidad» o un «deseo» de reconocimiento, aunque nunca hizo explícitas este tipo de formulaciones. Fue Alexandre Kojève quien, en sus famosas conferencias sobre La fenomenología del espíritu, dio lugar a esta forma de hablar, al interpretar en el capítulo del amo y el esclavo que el «anhelo»

era «anhelo del Otro», es decir, una necesidad de reconocimiento específicamente humana[47]. Sin embargo, Kojève no deja claro a qué se refiere cuando habla de «necesidad»[48]. A muchos intérpretes actuales les ocurre lo mismo, hablan de esta necesidad sin preguntarse por qué Hegel no recurrió a un concepto así[49]. El autor de La fenomenología del espíritu y de Fundamentos de la filosofía del derecho no sentía inclinación empírica alguna a definir una necesidad sensorial o un apetito natural. Estas necesidades fácticas evidentemente ocupan su lugar en la construcción hegeliana del «espíritu objetivo», porque el filósofo está convencido de que todo orden social debe satisfacer unas necesidades humanas que se van refinando a lo largo de la historia. Pero el reconocimiento no podía ser una tendencia natural y sensorial de los sujetos, porque se trataba de hacer realidad nuestra subjetividad racional. Toda asociación con aquello de lo que hablaban Rousseau, Hume y Smith en relación con el deseo de reconocimiento social podía inducir a error. Cuando Hegel señalaba que existía una «necesidad» de reconocimiento, estaba pensando en una tendencia profundamente arraigada en la concepción espiritual de la subjetividad humana, que debía interpretarse como el deseo, racionalmente guiado, de expresar objetivamente nuestra capacidad de autodeterminación. Hegel daba por sentado que todos los seres humanos, aparte de tener tendencias sensoriales, también poseían el hondo deseo de poder hacer realidad, en el mundo exterior y sin coacción, esa libertad que constituye la experiencia más íntima de su subjetividad, y por lo tanto tuvo que aceptar que para satisfacer ese anhelo se precisaba un reconocimiento institucionalmente reglado. Al poner coto públicamente a sus intereses egoístas, los Otros autorizaban o reforzaban la autodeterminación de su interlocutor.

Las mayores diferencias entre Hegel y sus predecesores se detectan allí donde el primero recurre más a las ideas sobre el reconocimiento de tradiciones anteriores. Aunque existían diferencias entre ellos, Rousseau, Hume y Smith habían interpretado la necesidad de reconocimiento como un deseo vinculado a los sentidos, y Kant la había definido, de forma más abstracta, como la encarnación de nuestras «predisposiciones»[50]. Hegel, sin embargo, hijo del idealismo alemán, entiende que la necesidad de reconocimiento refleja el interés de nuestra razón por sí misma, su tendencia a hacerse realidad. Para él, la «necesidad» de reconocimiento es el deseo de realizar plena y libremente nuestra capacidad innata de autodeterminación racional. Evidentemente, Hegel tiene que demostrar que la eficacia causal de un deseo tan «espiritual» es empíricamente posible, porque, si no, podría no pasar de ser una quimera. De ahí que haya pasajes en sus obras en los que habla de la encarnación de esta necesidad en el mundo real de los acontecimientos sociales. En ellos parece referirse a la predisposición de los sujetos históricamente situados a ampliar su esfera de autodeterminación o a querer participar en las relaciones de reconocimiento institucionalizadas. Sin embargo, el significado que Hegel da a expresiones de este tipo siempre va más allá del habitual. No se refiere únicamente a la necesidad física de librarse de lo que obstaculiza nuestra plena realización en el futuro, sino asimismo al anhelo, dictado por la razón, de poder practicar la autodeterminación de la forma lo más ilimitada y libre posible.

Hegel se inspiró en Fichte para dar un giro al concepto kantiano de respeto que lo llevó al ámbito de la sociología y de la historia. Cuando dos sujetos se encontraban, entraban en juego las relaciones de reconocimiento institucionalmente regladas que habían surgido en las sociedades modernas gracias

a un proceso histórico de «progreso en la conciencia de libertad». Los sujetos actuaban acatando las formas de respeto mutuo convenidas, porque el proceso de socialización les había enseñado a atenerse a las normas implementadas en cada una de las esferas de actuación. Hegel creía que cuando los sujetos consideraban que estas relaciones de reconocimiento se les quedaban cortas, inhibían su libertad o reflejaban desigualdad, la fuerza constante de nuestra voluntad racional a la autodeterminación procuraba que se abrieran debates sobre la necesidad de redefinir o ampliar las formas de reconocimiento.

No sería correcto afirmar que las ideas de Hegel contenidas en esta sofisticada versión llegaron a encarnar una concepción específicamente alemana del reconocimiento. En aquel momento, la sociologización e historización de su concepto de reconocimiento no se entendió adecuadamente en el seno de la filosofía alemana, y, hasta la década de 1980, lo único que se escribió sobre este tema se refería a la necesidad humana de reconocimiento y a los conflictos a los que podía dar lugar no satisfacerla. Pero incluso en esta magra versión, la idea de reconocimiento de Hegel ejerció una enorme influencia en la evolución intelectual de Alemania, pues dio vida a los éxitos de Bertolt Brecht como dramaturgo y a la filosofía dialógica de principios del siglo XX[51]. La idea básica era que todo encuentro intersubjetivo se caracterizaba por la expectativa recíproca de que se actuaría como iguales entre iguales y la contravención de este principio lógicamente daría lugar a conflictos temporales. Hasta la forma en la que se concebía la lucha de clases en Alemania solía estar dominada por la idea de que, al igual que en el drama entre amo y esclavo, se trataba de una relación de reconocimiento mutuo sistemáticamente distorsionada[52]. En el capítulo final mostraré toda la complejidad estructural de la teoría del reconocimiento de

Hegel e intentaré hacer un balance sistemático de esta reconstrucción abordada desde la historia de las ideas.

[1] Jerrold Seigel, Modernity and Bourgeois Life. Society, Politics, and Culture in England, France, and Germany since 1750, Cambridge, 2012, pp. 114 ss. Sobre la Alemania fragmentada y el papel de la burguesía, cfr. asimismo Helmuth Plessner, Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Fráncfort del Meno, 1974, esp. caps. 4, 5 y 6.

[2] Los autores mencionados aquí son casi todos varones, como corresponde a la época.

[3] Sobre el papel de Pufendorf como antecedente de la idea moderna de autodeterminación individual, cfr. Jerome B. Schneewind, The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy, Cambridge, 1998, cap. 7.

[4] Gottfried Wilhelm Leibniz, «Über die öffentliche Glückseligkeit» [1677/78], en idem, Politische Schriften II, Hans Heinz Holz (ed.), Fráncfort del Meno/Viena, 1967, pp. 134 s. [ed. cast.: Escritos de filosofía política y jurídica, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009].

[5] Cfr., por ejemplo, Eckart Förster, Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion, Fráncfort del Meno, 2011, esp. Parte I; Martin Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, Tubinga, 1995, esp. pp. 27-51 [ed. cast.: Schelling y la libertad humana, Caracas, Monte Ávila, 1996].

[6] Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts [1762], Hans Brockard y Eva Pietzcker (eds. y trads.), Stuttgart, 2003, p. 22 [ed. cast.: El contrato social, Madrid, Akal, 2017]; Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785], Hamburgo,

1965, p. 5 (AA 389) [ed. cast.: Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Madrid, Tecnos, 2005], donde afirma que una «regla basada en la mera experiencia, incluso una regla general siempre que se base en motivos empíricos, aunque sea mínimamente, puede ser una regla práctica, pero nunca una norma moral». Cfr. las famosas formulaciones de Kant en Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, cit., pp. 18 ss. (AA 400-402).

[7] Cfr. la famosa formulación de Kant en Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, cit., pp. 18 ss. (AA 400-402).

[8] Adam Smith, Theorie der moralischen Gefühle, Walther Eckstein (ed. y trad.), Hamburgo, 2004, p. 532 [ed. cast.: Teoría de los sentimientos morales, Madrid, Alianza, 2013].

[9] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, cit., p. 18 (AA 400).

[10] Ibid., p. 19, nota a pie.

[11] En puridad habría que identificar dos problemas en las formulaciones kantianas del concepto de respeto. El primero es una cuestión epistemológica, a saber, ¿cómo podemos asegurarnos, en un mundo empírico, de que una situación u objeto encarna la norma moral? El segundo problema es de naturaleza moral-práctica. ¿Cómo puede ser que el «sentimiento» que suscita esa situación/objeto afecte a nuestra conducta moral? En su teoría del derecho natural, Fichte intentó dar respuesta al primero de estos problemas. Creyó reconocer en el «rostro» humano de una persona con formación espiritual indicios de que era un «objeto» del mundo sensorial que inspiraba respeto (Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, en Fichtes Werke, Immanuel Hermann Fichte (ed.) 1845/46, reed. Berlín, 1971, vol. III, pp. 1-385; aquí, pp. 81-85 [ed. cast.: Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la

ciencia, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994]). Algunos autores han intentado, con mayor o menor éxito, relacionar este punto con la obra ética de Emmanuel Levinas. Cfr. por ejemplo Simon Lumsden, «Absolute Difference and Social Ontology: Levinas Face to Face with Buber and Fichte», Human Studies 3 (2000), pp. 227-241. (Debo estas observaciones a una fructífera conversación con Michael Nance.)

[12] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, cit., p. 20, nota a pie.

[13] Mi interpretación de la solución de Kant al problema de la motivación supone un giro hacia lo intersubjetivo muy criticado en la literatura especializada. En general se tiende a aceptar que, para Kant, el respeto no requiere de un motivo externo, porque es el respeto a nosotros mismos el que nos motiva a actuar moralmente. Pero quien, como yo, desee utilizar el concepto de respeto de Kant como precedente de las ideas sobre el reconocimiento de Fichte y de Hegel, debe recurrir a la intersubjetividad para solucionar el problema de la motivación y reforzar esa supuesta tendencia relacionada con el encuentro entre seres humanos. Ciertas formulaciones duras de Kant parecen justificarlo.

[14] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, cit., p. 60 (AA 436).

[15] Cfr. Axel Honneth, «Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte», en idem, Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Fráncfort del Meno, 2017, pp. 9-27 [ed. cast.: Patologías de la razón, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2009].

[16] Cfr. infra.

[17] En su obra monumental Der Geist der Goethezeit, Hermann August Korff nos ofrece una impresión muy plástica de este efecto liberador de la ética kantiana que sigue impresionando, aunque el lenguaje hoy nos resulte ajeno y florido. Cfr. Der Geist der Goethezeit, 4 vols., Leipzig, 1927-1930, aquí: vol. 2, pp. 202 ss. Interpretaciones más nuevas, en Frederick C. Beiser, Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800, Cambridge/Mass., 1992, cap. 2.

[18] Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», en Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW), vol. 1, Berlín, 1970, pp. 378-391 [ed. cast.: Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005].

[19] Sobre la problemática y la sistematización del concepto de respeto en Kant, cfr. el esclarecedor estudio de Steffi Schadow, Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant (= Kantstudien-Ergänzungshefte, vol. 171), Berlín, 2012.

[20] Sobre el valor de este problema de la motivación en Kant cfr. asimismo Andreas Wildt, Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption, Stuttgart, 1982, pp. 165-173; Dieter Henrich, «Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants "Grundlegungzur Metaphysik der Sitten"», en Alexander Schwan (ed.), Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für W. Weischedel, Darmstadt, 1975, pp. 55-112.

[21] Cfr. al respecto un texto claro y conciso: Paul Guyer, «Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism», en Karl Americks (ed.), The Cambridge Companion to German Idealism, Cambridge, 2000, pp. 37-56.

[22] También Friedrich Schiller intentó superar el problema de la motivación kantiana en «Über Anmut und Würde» (en idem, Sämtliche Werke, vol. V, Múnich, 1984, pp. 433-488). Cfr. asimismo Wildt, Autonomie und Anerkennung, cit., pp. 157-162.

[23] Johann Gottlieb Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre [1794], en Fichtes Werke, cit., vol. 1, pp. 83-328 [ed. cast.: Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia; Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia, Madrid, Tecnos, 1987]. Cfr. asimismo Frederick Neuhouser, Fichte's Theory of Subjectivity, Cambridge, 1990.

[24] Sobre la importancia de este problema cfr. Axel Honneth, «Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum Zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung», en idem, Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Fráncfort del Meno, 2003, pp. 28-48, aquí pp. 47 s.

[25] Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, cit.

[26] Cfr. Neuhouser, Fichte's Theory of Subjectivity, cit., pp. 93-102.

[27] Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, cit., pp. 30-39.

[28] Allen Wood, The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy, Oxford, 2014, p. 207.

[29] Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, cit., p. 36.

[30] Ibid.

[31] Ibid., p. 43.

[32] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, cit., p. 19 (AA 401).

[33] Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, cit., p. 44. En este punto se aprecia igualmente que, cuando Fichte habla de «reconocimiento», no se refiere a un sentimiento como el que describía Kant en el caso del «respeto». A Fichte sólo le interesa la deriva «expresiva» en esta «limitación» del interés propio. Simplemente no llega a abordar la pregunta de si guarda relación con determinado estado emocional (también debo esta observación a Michael Nance).

[34] Ibid., pp. 41-56 (§ 4, tercer teorema).

[35] Una descripción más detallada de esta condición para la conciencia de sí, en Honneth, «Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität», cit.; cfr. asimismo Wildt, Autonomie und Anerkennung, cit., cap. II.4.

[36] Karl-Otto Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Fráncfort del Meno, 1988; Sobre Fichte cfr. ibid., pp. 445 ss. Especialmente relevante para la relación entre Apel y Fichte es también Vittorio Hösle, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, Múnich, [3]1977, esp. pp. 220 ss. Cfr. asimismo Wolfgang Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Friburgo, 1985.

[37] Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, cit., p. 39: «Llamamos educación a la exhortación a la actividad libre del individuo».

[38] Ibid., pp. 191-209 (segunda parte, §17).

[39] Teniendo en cuenta el enorme peso que poseen las necesidades y la corporeidad de los ser humanos como «seres finitos» en los escritos sobre derecho natural de Fichte, puede que esta formulación parezca injusta, pero se basa exclusivamente en el modelo de reconocimiento de Fichte.

[40] Cfr., sobre la perspectiva sistémica de Hegel, Dina Emundts/Rolf-Peter Horstmann, G. W. F. Hegel. Eine Einführung, Stuttgart, 2002, esp. pp. 32 ss.

[41] Sobre el papel sistémico del «amor» en el joven Hegel cfr. Dieter Henrich, «Hegel und Hölderlin», en idem, Hegel im Kontext, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 9-40.

[42] En la «lógica» de la «enciclopedia» hegeliana se habla, como es sabido, de la «libertad» que no es otra cosa que «estar consigo mismo en su otro». G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, vol. I, Fráncfort del Meno, 1970, p. 84 [ed. cast.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid, Abada, 2017]. Volvemos a encontrar esta formulación redactada de otras formas en muchas de las obras de Hegel, a menudo en relación con el suceso del reconocimiento mutuo.

[43] Cfr. Henrich, «Hegel und Hölderlin», cit.

[44] Cfr. Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Fráncfort del Meno, 1992, pp. 65 s. [ed. cast.: La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales, Barcelona, Crítica, 1997].

[45] En mi opinión, es un déficit que la historia de la sociología no conceda a Hegel el lugar que se merece respecto al papel formativo de esta nueva disciplina del siglo XIX. Por lo general, cuando se habla de los «precursores filosóficos» de la sociología se suele mencionar a Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Ferguson y Smith, a los que, a veces, se suma Herder. Cfr. Robert Bierstedt, «Sociological Thought in the Eighteenth Century», en Tom Bottomore/Robert Nisbet (eds.), A History of Sociological Analysis, Londres, 1979, pp. 3-38.

[46] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Fráncfort, 1970, vol. IV. A, pp. 145-155 [ed. cast.: Fenomenología del espíritu, Madrid, Abada, 2018].

[47] Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, Iring Fetscher y Gerhard Lehmbruch (trads.), Fráncfort del Meno, 1975, pp. 22 ss.

[48] Cfr. Wildt, Autonomie und Anerkennung, cit., p. 354.

[49] Judith Butler, que está claramente en la estela de Kojève (cfr. su libro Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, Nueva York, 2012 [nueva ed.], esp. cap. 2 [ed. cast.: Sujetos del deseo, Buenos Aires, Amorrortu, 2011]), recurre en este punto al pensamiento de Spinoza cuando identifica como fuente de la «necesidad de reconocimiento» al instinto (conatus) de autoconservación social. Judith Butler, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Reiner Ansén (trad.), Fráncfort del Meno, 2001, pp. 31 s. [ed. cast.: Mecanismos psíquicos del poder, Madrid, Cátedra, 2001]. Sobre esta problemática equiparación entre la «necesidad» de Hegel y el instinto de autoconservación de Spinoza cfr. su ensayo «Außer sich», Karin Wördemann (trad.), en J. Butler, Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschen, Fráncfort del Meno, 2011, pp. 35-69, aquí: pp. 56 s. [ed. cast.: «Al lado de uno mismo: en los límites de la autonomía sexual», en Deshacer el género, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 35-66].

[50] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, cit., p. 33 (AA 413), nota a pie: «Llamamos predisposición (Neigung) a la dependencia de la capacidad desiderativa respecto de nuestras sensaciones, de manera que dicha predisposición siempre indica que existe una necesidad».

[51] Por ejemplo, Bertolt Brecht, «Herr Puntila und sein Knecht Matti», en idem, Gesammelte Werke, vol. 4, Fráncfort del Meno, 1967, pp. 1609-1717 [ed. cast.: «El señor Puntila y su criado Matti», en Teatro completo, vol. 8, Madrid, Alianza, 2017]. Cfr. Hans Mayer: «Hegels "Herr und Knecht" in der modernen Literatur (Hofmannsthal – Brecht – Beckett)», en

Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Kongresses, Hans-Georg Gadamer (ed.), Bonn, 1974, pp. 53-78. Sobre la filosofía dialógica cfr. Michael Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlín/Nueva York, 1977, segunda parte, esp. pp. 473 s.

[52] Cfr., por ejemplo, Hans Heinz Holz, Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft, Neuwied/ Berlín, 1968.

CAPÍTULO V

El reconocimiento en una comparativa de historia de las ideas: esbozo de un resumen sistemático

En las tres culturas nacionales que he examinado más de cerca, se interpreta de forma muy distinta la dependencia de cada sujeto del reconocimiento de sus congéneres. En Francia, a principios de la Modernidad, autores como La Rochefoucauld o Rousseau, y luego también Sartre y Althusser, consideraban peligrosa esta dependencia constitutiva porque podía limitar el contacto «auténtico» con nuestro propio yo. En Gran Bretaña, de Shaftesbury a Smith y John Stuart Mill, pasando por Hume, esta dependencia se entendía como una oportunidad para que el sujeto ejerciera el autocontrol moral. Por último, en la Alemania de finales del siglo XVIII y principios del XIX, Kant, Fichte y Hegel afirmaban que esta misma dependencia era condición necesaria para la autodeterminación de los individuos. Antes de plantear la difícil pregunta de si estas asociaciones interpretativas son exclusivas o complementarias, si se excluyen mutuamente o si, en conjunto, proporcionan una visión más profunda del mismo fenómeno, me gustaría volver a resumir las mencionadas diferencias desde un punto de vista más general y, por lo tanto, menos anclado en los pensadores concretos. Como hilo conductor recurriré a la pregunta de qué

se entiende exactamente en los diversos contextos por «reconocimiento» y qué efecto se supone que ejerce sobre los sujetos que reconocen y son reconocidos.

La primera pregunta plantea problemas porque parece que «reconocimiento» significa algo diferente en los distintos contextos. En el primer caso, el del pensamiento fruto de la cultura francesa, el reconocimiento era algo a lo que tendían los sujetos porque experimentaban la necesidad de ser apreciados o, al menos, de llevar una vida segura en el marco de la sociedad en la que vivían. Este anhelo podía llevar a algunos individuos a desear una posición social preeminente, pero otros sujetos sólo pretendían ser miembros legítimos de la comunidad social. Lo que quedaba en el aire era si ese reconocimiento al que tendemos tenía carácter cognitivo o normativo, pues, aunque a menudo no era más que el deseo de que se reconocieran las propias (presuntas) cualidades, a veces también se trataba de dotar de valor moral a esas cualidades. De manera que debemos recurrir al contexto para entender qué querían decir en cada caso, aunque, como hemos comprobado, en esta tradición predominaron claramente las connotaciones epistémicas. De ahí que no quedara muy claro si el reconocimiento podía ser gradual, si existían reconocimientos de distintos grados. Si lo predominante era la connotación epistémica esta gradación no sería posible, ya que sólo habría un «reconocimiento» falso o verdadero de situaciones «objetivas». Si hacían un uso normativo del concepto, en cambio, las gradaciones sí eran posibles, como demuestra la diferenciación que estableció Rousseau entre el respeto (que ha de ser idéntico) y la valoración (graduable). En el segundo caso, el del pensamiento británico, todo fue muy distinto. El «reconocimiento» también era algo a lo que tendían todos los seres humanos debido a su naturaleza motivacional, pero no

porque aspiraran a una posición de preeminencia social, sino más bien para convertirse en miembros aceptados por su comunidad social. De modo que en la tradición británica la predisposición al reconocimiento tuvo un carácter unívocamente normativo, ya que se esperaban alabanzas (praise) cuando alguien se comportaba adecuadamente en las relaciones sociales, demostrando que dominaba las normas de conducta en vigor y era capaz de expresarlas correctamente en sus propios actos. Esta tradición aceptó diversos grados de reconocimiento, porque el círculo de los congéneres cuya loa o aprobación se buscaba podía ampliarse incesantemente. Cuanto mayor era el grupo de aquellos que alababan o reconocían la conducta de una persona, mayor sería la garantía de que el sujeto ciertamente se comportaba de forma correcta y adecuada desde el punto de vista moral. En el tercer caso, el de las ideas surgidas en el contexto alemán en relación con este asunto, el reconocimiento no era algo a lo que tendían los sujetos movidos por la necesidad, sino una condición necesaria para llegar a ser un ser racional capaz de autodeterminarse. Esta dependencia del reconocimiento de los demás, que afectaba a todos los seres humanos, se explicaba por el hecho de que no podemos dejar de guiar nuestra conducta por motivos empíricos a menos que reconozcamos mutuamente nuestra capacidad de autoimponernos las normas por las que nos vamos a regir. En este contexto, el reconocimiento recíproco implicaba una renuncia a la realización de los deseos individuales que daba fe de la voluntad del sujeto de no imponer sus propios impulsos y orientarse con arreglo a normas consideradas racionales. Fue Hegel quien despojó a este suceso de su carácter trascendental introduciéndolo en la historia: un giro que abrió la posibilidad de que pudieran darse diversos grados de reconocimiento. En su opinión, a lo largo de

la historia este tipo de reconocimiento-mutuo-de-sí se había hecho realidad de diversas formas, que habían ido elevando el grado de autodeterminación posible al exigir una consideración del otro progresivamente mayor que resultaba en una reducción del espacio para la imposición de impulsos naturales.

Estas escuetas definiciones retienen demasiados elementos de las teorías de partida como para que podamos obtener tres paradigmas claramente diferenciados que expliquen nuestra necesidad de reconocimiento social. Para poder sacar provecho de un análisis comparado, debemos profundizar más y recurrir a «tipos ideales» en el siguiente paso. Se podría decir, que, en el primero de estos paradigmas, el sujeto es un ser incapaz de defenderse del juicio que merece a la sociedad porque tiene necesidad de reconocimiento social. Movido por la necesidad de que el Otro generalizado, es decir, el conjunto de los miembros de la sociedad, le considere valioso, el individuo debe comportarse según los estándares sociales para ser admirado si su conducta es sobresaliente, o aceptado cuando despliega una conducta correcta. Su necesidad se ve satisfecha cuando al individuo se le atribuyen públicamente aquellas características que deparan la anhelada aceptación o distinción. En este caso, el reconocimiento es un acto social de adscripción de cualidades personales que deparan al sujeto reconocimiento social e incluso la admiración de los miembros de su sociedad. En el caso del segundo paradigma, el individuo no está en manos de los juicios sociales sobre su propia conducta, porque se considera un miembro activo de su comunidad social. El actor individual, movido por el deseo de aceptación social, procura controlar su conducta desde el punto de vista moral para obtener la aprobación que otorga la sociedad a quien respeta las normas imperantes. Su necesidad se ve satisfecha cuando, tras observar reacciones positivas, logra convencerse a

sí mismo de que es aceptado como un miembro legítimo de su comunidad. «Reconocimiento» es, en este caso, un acto social de consenso moral en torno a la propia conducta que el sujeto debe ser capaz de imaginar, en su fuero interno, para convencerse de que es un miembro legítimo de su comunidad de referencia. En el caso del tercer paradigma, el individuo no está en absoluto sometido al juicio de la sociedad, pero tampoco se limita a ser un jugador más en una comunidad social. Aquí, lo fundamental es un sujeto que lucha por autodeterminarse en el marco de la comunidad social. El actor individual desea realizarse como sujeto racional, por lo que sus reacciones deben informar a los demás de que es capaz de basar sus actos en motivos racionales. Pero sólo puede hacerlo renunciando a la imposición de sus impulsos naturales frente al Otro y brindándole su consideración moral. De manera que, en este caso, el reconocimiento es un acto diádico de autolimitación moral, que deben llevar a cabo al menos dos sujetos recíprocamente para demostrarse el uno al otro su racionalidad y confirmar su pertenencia a una comunidad de seres racionales.

En estas descripciones se pierden las tonalidades concretas que cada uno de los pensadores adscribía al acto de reconocimiento. No hemos tomado debidamente en consideración las diferencias entre el concepto de amour propre de Rousseau y la teoría de la intersubjetividad de Sartre, las muchas divergencias existentes entre las versiones que dan Hume y Smith del observador interior ni las múltiples distinciones que cabe hacer entre el concepto de reconocimiento trascendental de Fichte y el de Hegel, históricamente determinado. Ha sido algo hasta cierto punto intencionado, porque quería destilar los rasgos más universales y compartidos de las descripciones culturalmente específicas de

nuestra dependencia de los demás para poder diferenciar correctamente entre tres interpretaciones del reconocimiento que se siguen utilizando hoy. Cada uno de estos «paradigmas» plantea una forma posible de imaginar o describir en qué consiste la dependencia mutua esencial de los sujetos al margen de experiencias concretas.

Si utilizamos el mismo proceso de abstracción para contestar también a la pregunta de qué efectos tienen sobre el sujeto las diferentes interpretaciones del reconocimiento, volvemos a toparnos con tres ideas totalmente diferentes. En el primer caso, el del paradigma del entorno cultural francés, se describen de forma negativa, o incluso destructiva, los efectos del reconocimiento basado en la adscripción al sujeto de cualidades personales. Un individuo, que satisface su deseo de tener un alto rango social o una existencia segura en sociedad por medio de la adscripción pública de facultades, pierde la capacidad de averiguar o determinar por sí mismo quién es y en quién desea convertirse. De ahí que en esta tradición se asocie el encuentro intersubjetivo entre individuos casi automáticamente al peligro de la pérdida de sí, de la escisión del sujeto. El reconocimiento, interpretado en este caso como atribución por parte de la sociedad, supone para el sujeto reconocido el peligro de perder autoridad en la «perspectiva en primera persona» (first-person perspective). Los efectos del reconocimiento son muy distintos en el caso del segundo de los paradigmas, que debemos a las propuestas de la filosofía moral escocesa. En este caso, el efecto del reconocimiento, entendido como alabanza moral o aprobación, suele describirse como algo positivo o socialmente beneficioso. Un individuo, que sólo puede satisfacer su deseo de pertenencia social justificando su conducta y su juicio moral por medio de las normas, interiorizadas, de su comunidad de referencia, no tiene más

remedio que someter sus prácticas sociales a un control normativo constante. De ahí que en esta tradición se adscriban a los encuentros subjetivos casi automáticamente efectos positivos, pues gracias a ellos el individuo aprende a encajar en su comunidad de referencia. El reconocimiento que recibe un sujeto por su conducta socialmente adecuada «desde dentro», por parte de un observador que representa a la sociedad, aumenta su disposición al autocontrol moral. En el tercero de los paradigmas, surgido de la filosofía práctica del idealismo alemán, las cosas son muy distintas. En este caso desaparece, en cierta forma, la diferencia entre el sujeto que reconoce y el reconocido, porque, dada la reciprocidad que se da por sentada en el proceso de reconocimiento, el sujeto debe ser capaz de percibir ambos papeles simultáneamente. Los efectos de este reconocimiento mutuo, pensado como una especie de autorización normativa para la autodeterminación o la coparticipación, se plasman en una limitación y una ampliación simultáneas de la libertad para ambas partes. El individuo, cuya necesidad de realizar su razón sólo se satisface siendo reconocido como ser racional por sus congéneres, debe renunciar a sus impulsos egocéntricos y ceder espacio a los compañeros de interacción, limitando su propia libertad, para propiciar un actuar libre. Sin embargo, como estos compañeros de interacción, que también quieren demostrarle a él que son racionales, deben ser capaces asimismo de autolimitar su libertad, se adscribe a cada individuo simultáneamente un estatus normativo cuyo resultado es un incremento de su libertad. De ahí que en esta tercera tradición el reconocimiento recíproco entre sujetos se interprete siempre como una condición necesaria para la autodeterminación individual. El reconocimiento que se deparan recíprocamente los individuos

para dar fe mutuamente de su subjetividad racional les permite ejercer su libertad de forma aceptada por la comunidad social.

Tras esta reducción «ideal-típica» de las tres teorías del reconocimiento es evidente que, en las culturas de Francia, Gran Bretaña y Alemania, se desarrollaron ideas muy diferentes en torno al sentido y contenido del encuentro interpersonal. Surgieron tres paradigmas culturalmente específicos y muy distintos para explicar las expectativas y actitudes típicas de los sujetos durante el encuentro y sus efectos para los implicados. En el contexto francés se resalta el peligro de la pérdida de sí, provocada por el deseo individual de estatus social o de una existencia socialmente garantizada; en el británico es la necesidad de aprobación social del individuo la que nos dispone al autocontrol moral; y, en el contexto alemán, la necesidad de reconocimiento mutuo permite la autodeterminación personal. Teniendo en cuenta estas enormes diferencias en la interpretación del encuentro intersubjetivo, se plantea la pregunta de la relación que existe entre las tres teorías. ¿Se limitan a situar el mismo fenómeno (la relación de reconocimiento entre dos sujetos) bajo una luz diferente o sacan conclusiones complementarias que, tomadas en su conjunto, nos brindan una imagen más compleja de estos procesos? Se podría reformular la pregunta poniendo el acento en las consecuencias que ha tenido esta reconstrucción de los elementos tradicionales del problema para los debates actuales en torno a la idea de reconocimiento. No es una pregunta fácil de contestar y me gustaría abordarla eliminando primero algunos malentendidos omnipresentes en los debates contemporáneos para averiguar después qué posibilidades existen de conciliar teóricamente los tres modelos.

Teniendo en cuenta las enormes diferencias expuestas de forma «ideal-típica», que se aprecian tanto en el ámbito teórico

como en los resultados objetivos, cabe la posibilidad de que los tres modelos de reconocimiento sean incompatibles. En contra de la opinión, hoy muy difundida, de que hay una teoría del reconocimiento «positiva» y otra «negativa», que operan al mismo nivel, aunque pongan el acento en cuestiones muy distintas[1], creo que la comparación plantea dificultades casi insuperables. Lo que se denomina «reconocimiento» en la tradición «positiva» de Fichte y Hegel es tan distinto a lo que entiende por reconocimiento esa tradición «negativa» que hoy se asocia sobre todo a Louis Althusser o Judith Butler (ignorando el legado intelectual de Rousseau o Sartre), que a duras penas puede decirse que se trata del mismo fenómeno. En este último caso se trata de un acto de adscripción social de ciertas características (tipificadas) en el que falta el componente normativo de la «autolimitación» del actor que atribuye; en la tradición «positiva» se hace referencia con ese concepto a un acto de autorización moral a otro sujeto, que conlleva la obligación de autolimitar la propia conducta. Para Fichte, Hegel y la tradición que se remonta a ambos, el reconocimiento es, según dicta el legado kantiano, una actitud y una forma de actuar frente a otros sujetos que les ayuda a autodeterminarse (puede que gradualmente), es decir, a ejercer su derecho de autodeterminación o su «libre voluntad» (de nuevo, probablemente de forma gradual), renunciando al «amor a sí mismos» (Kant), y, por lo tanto, a un actuar autorreferencial. Si falta este segundo elemento en la actitud o forma de actuar, es decir, si el sujeto que reconoce no se autovincula moralmente, a duras penas cabe incluir esta relación en la definición de «reconocimiento» que da la tradición basada en Fichte y Hegel, y, en ese caso, sería más provechoso utilizar otros conceptos como «adscripción» social o «clasificación». Esta diferencia de base no se elimina, aunque la

denominada tradición negativa, asociada al pensamiento francés, señale que la idea de «reconocimiento» que ellos defienden también conduce a la gestación social de una «voluntad libre» o de un sujeto consciente de sí mismo. Lo cierto es que ambas tradiciones dicen algo muy distinto con la misma formulación. En un caso, se trata de capacidad de autodeterminación socialmente reconocida; en el otro, de la ficción de esta autodeterminación, que se frustra por obra y gracia de las normas socialmente impuestas[2].

La mezcla de estos dos conceptos, que derivan de tradiciones muy diferentes, resulta muy perjudicial para el debate actual y ha afectado a la idea de reconocimiento de la filosofía moral escocesa, que ha ido perdiendo visibilidad pese a que, si no me equivoco, está mucho más presente en nuestro lenguaje cotidiano que cualquiera de los otros dos paradigmas teóricos. En el lenguaje coloquial, el «reconocimiento» implica distinción social y la valoración positiva de una buena conducta, que, a base de repetición, se interioriza hasta convertirse en la instancia psíquica de control del propio hacer y no hacer: una idea que se ha adueñado de la psicología popular y ha dejado huella en la filosofía moral contemporánea. Hay quien ha señalado, haciéndose eco implícitamente de la tradición empirista, que la alabanza y el reproche son los medios de sanción públicos que garantizan socialmente la validez de las normas morales que rigen el deber-ser en la determinación de los motivos por parte de los individuos[3]. Teniendo en cuenta la enorme difusión de la idea del valor social de la confirmación y aprobación interpersonal, lo que resulta sorprendente es que no desempeñe papel alguno en los debates actuales sobre el significado y los efectos del reconocimiento social. Rara vez se menciona que con estos mecanismos elementales y cotidianos de la motivación por

medio del reconocimiento se educa a los niños, se enseña a los adolescentes a desarrollar ideales propios y los adultos se incentivan mutuamente a perseguir ambiciosos propósitos. Pero de nuevo hay que repetir que esta forma de hablar designa un acto social que no tiene nada que ver con la forma de entender el reconocimiento en las otras dos corrientes de tradición. Aunque aquí –al contrario que en la interpretación «negativa», y en consonancia con la idea de reconocimiento del idealismo alemán– también se resalte el momento normativo de la aprobación, no aparece el elemento simultáneo de la obligación moral autoimpuesta. La loa y la distinción son reacciones de reconocimiento, pero no exigen, a la vez, esa autolimitación que acompaña siempre a la idea de reconocimiento que bebe en el concepto de respeto de Kant. Se aprecia claramente que el debate actual está repleto de parcialidades temáticas y que se dedica escasa atención a las diferencias conceptuales. Nos enfrentamos a una vorágine de ideas de distinta procedencia y no está nada claro que sepamos gestar un todo coherente a partir de ellas.

¿Cómo podemos relacionar entre sí a estos tres modelos de reconocimiento para que no sean sólo mutuamente excluyentes sino asimismo productivamente complementarios? Dicho de otro modo, ¿podemos leer estos modelos, obtenidos a partir de experiencias específicamente culturales, como formas distintas e históricamente arraigadas de entender aspectos divergentes o de llevar a cabo un mismo proceso? De ser así, las tres propuestas, en conjunto, ¿podrían aportar un entendimiento más profundo de lo que significa para nosotros, los seres humanos, depender del reconocimiento de otros sujetos? Para cerrar este estudio de historia de las ideas quisiera al menos esbozar los contornos de un marco para la integración de los tres modelos. No quisiera dar la impresión de que me resigno a

concluir que, en Europa, la dependencia del Otro se ha narrado filosóficamente de formas tan distintas según el país y la cultura que no se puede estudiar de forma sistemática. Sin embargo, una cosa es constatar históricamente la evolución divergente de una idea y otra muy distinta buscar sistemáticamente la legitimidad de cada deriva.

Para mi tarea será recomendable rebajar las generalizaciones que convierten a las tres tradiciones culturales en «paradigmas», pues veremos que hay planteamientos sueltos de las tradiciones de pensamiento analizadas que resultan más apropiados que otros para formar, con el resto, una imagen coherente de nuestra dependencia del reconocimiento social. Por ejemplo, habrá que determinar, desde el principio, que el análisis ontológico que hace Sartre de la conversión obligatoria de toda experiencia de reconocimiento en un estado de fijación objetiva no resulta muy útil para establecer relación alguna con descripciones positivas de los efectos de la interpelación interpersonal. En este caso son los presupuestos de Sartre sobre la subjetividad humana, peculiares y criticados a menudo, los que nos impiden sintonizar sus ideas con el resto de las descripciones del reconocimiento[4]. El ejemplo de Sartre demuestra, una vez más, lo difícil que resulta reconciliar teóricamente las tres ideas de reconocimiento. No es ya que aparentemente sean incompatibles debido a lo que entienden por reconocimiento y a los efectos que le adscriben, sino que existen asimismo serias diferencias metodológicas. A primera vista, no se ve muy bien cómo conectar ideas con fundamentos tan distintos como descripciones psicofenomenológicas, conclusiones extraídas de hechos comprobables, análisis trascendentales o argumentos histórico-filosóficos. Me parece que una de las soluciones a este problema podría ser prescindir de las diferencias metodológicas para preguntarse cuál de los

tres modelos funciona mejor a la hora de explicar cómo se concibe holísticamente nuestra vida en sociedad. Partiendo de esta comprensión básica, en cierto modo constitutiva del reconocimiento, podemos preguntarnos qué habría que alterar, corregir o ampliar en la imagen de nuestra vida en sociedad que aporta uno de los modelos de reconocimiento si incluyéramos elementos, antes ignorados, de los otros dos. Si este proceso, que en principio parece arbitrario, nos permitiera ahondar en nuestra forma de entender la dependencia mutua del reconocimiento social, cabría hablar de una fructífera relación complementaria entre los tres paradigmas. A continuación, podríamos preguntarnos si así podemos puentear, o, al menos, minimizar las diferencias metodológicas entre los distintos modelos hasta que ya no supongan un obstáculo para la integración teórica. En lo que diré a continuación, nunca hay que perder de vista que las diferencias conceptuales no son lo único que dificulta la integración de las tres propuestas: existen asimismo diferencias metodológicas significativas.

Teniendo en cuenta que mi enfoque es el de la historia de las ideas, no debería sorprender que proponga utilizar el modelo de reconocimiento procedente de la tradición del idealismo alemán como eje teórico para la integración de los tres modelos. Entenderán mis motivos en cuanto intentemos explicar qué problemas querían solucionar a nivel general Fichte y Hegel con sus respectivas concepciones de reconocimiento. Pese a las diferencias entre ambos, los dos querían dar una explicación plausible de lo que significa para los seres humanos vivir en un «mundo espiritual» caracterizado por el hecho de que nos regimos por normas compartidas. Ambos filósofos consideraban que los sujetos se reconocen mutuamente un estatus normativo que les permite codecidir en lo relativo a la adecuación y el uso correcto de estas normas[5].

De manera que, según Fichte y Hegel, la vida en común de los sujetos humanos sólo se entiende si damos por sentado que se reconocen mutuamente como seres que ostentan la autoridad de decidir, por sí mismos, si las normas practicadas en común merecen su visto bueno. Esta idea del reconocimiento, que debemos a una reinterpretación subjetiva del concepto de respeto kantiano, es más básica que las otras dos porque describe las condiciones de comunicación necesarias para que pueda tener lugar lo que se enuncia como una forma de reconocimiento social. Tanto en la tradición británica, que concibe al Otro como una instancia cuyo juicio determina mi propia conducta, como en la tradición rousseauniana, que considera al Otro una instancia cuyo juicio sobre mis atributos me interesa sobremanera, lo fundamental es el reconocimiento por parte de los congéneres de que están ante una persona legitimada para codecidir la forma que ha de adoptar la praxis en nuestra vida en común. De ahí que afirme que la idea de reconocimiento de Fichte y Hegel, de la que actualmente existen diferentes versiones[6], puede erigirse en fundamento de los otros dos modelos, pues lo que estos describen como positivo o negativo da por sentado que los sujetos se reconocen mutuamente como coautores de las normas por las que rigen sus vidas.

Sin embargo, como sabemos, Hegel no quería limitarse meramente a describir el ámbito «trascendental» y constitutivo que tiene la atribución mutua de autoridad normativa para una vida en común basada en la moral. Debido a su propuesta de considerar a este «mundo espiritual» una estructura que evoluciona en la historia liberando gradualmente su potencial interno, considera justificado partir de una escala de relaciones de reconocimiento basadas en diversas normas institucionalmente sedimentadas. El resultado es que la praxis

social, que nos vincula a las normas sociales por medio del reconocimiento mutuo de un derecho a validarlas e interpretarlas, pierde su invariabilidad histórica adquiriendo diversas formas que se diferencian entre sí atendiendo a los espacios de libertad que abren[7]. Por lo pronto, no me importa que Hegel también quisiera entender estas diferentes formas de reconocimiento en sentido normativo. En su opinión, los mecanismos de reconocimiento eran más progresistas cuando los sujetos experimentaban menos limitaciones externas o naturales para comprobar la adecuación y aplicación de las normas autorizadas por todos. En este punto, lo importante es que Hegel, al dotar de dimensión histórica al «mundo espiritual» de las prácticas fundantes del reconocimiento recíproco, lo reviste de una forma empírica que reduce considerablemente las diferencias con otros conceptos de reconocimiento. Aunque en su teoría, al igual que en la de Fichte, el motor de tales prácticas sea el deseo de los individuos de hacer realidad su subjetividad libre, Hegel no tiene más remedio que reducir su trascendencia y rellenarlas con material obtenido a partir de experiencias concretas hasta convertirlas en sucesos del mundo de la vida similares a los analizados por la tradición británica o la francesa. De ahí que sea pertinente preguntarse, en el caso de la forma de entender el reconocimiento social de Hegel (no de Fichte), si los otros dos modelos complementan o enmiendan su teoría y en qué medida. Pues si el reconocimiento mutuo sólo tuviera lugar en un ámbito espiritual, sin apoyatura en la realidad de prácticas e instituciones sociales, las observaciones psicológicas o empíricas de Rousseau, Hume o Smith no aportarían gran cosa a un análisis en mayor profundidad.

Creo que no debería ser demasiado difícil establecer un nexo entre la teoría del reconocimiento de Hegel y las ideas

británicas sobre la función de control del «observador interno». Para dilucidar cómo hacerlo, debemos recordar brevemente que el filósofo alemán quería explicar con su concepto de reconocimiento lo que significa para nosotros, los seres humanos, vivir en un mundo «espiritual», es decir, en un mundo no determinado por requisitos naturales. Hegel daba por sentado, como Kant y Fichte, que lo que guía nuestros pensamientos y actos son normas autoimpuestas, no impulsos. Eso sí, entendía, al contrario que Kant y al igual que Fichte, que esta autodeterminación de las normas no era un acto individual de sometimiento a una norma moral preexistente e invariable, sino una empresa cooperativa, en la que creamos normas reconociéndonos recíprocamente la autoridad de velar por la adecuación de las conductas y la aplicación armónica de las pautas y reglas[8]. Desde esta perspectiva, lo que convierte a las sociedades en «mundos espirituales» es la praxis en la que los sujetos se reconocen mutuamente su papel de coautores de las normas respetadas por todos. Hegel, al contrario que Fichte, estaba convencido de que esta praxis no existía desde un principio en la forma a la que alude el «concepto». En su opinión, la creación de las condiciones sociales que permitieron reconocer a todos los sujetos la misma autoridad normativa fue el punto de llegada de un largo proceso histórico en el que un orden de reconocimiento de base institucional, pero aún insuficiente, se había ido reemplazando por algo conceptualmente más libre y justo. Lo que yo pretendo demostrar es que Hegel nunca llegó a la conclusión de que la reciprocidad de la autorización normativa fuera sólo una condición necesaria para la existencia de normas sociales y, por ende, para la vida en sociedad. Al dotar a esta relación de reconocimiento constitutivo de una dimensión histórica, crea la posibilidad de una praxis que hunde sus raíces en el mundo de

la vida, se desarrolla en el marco de las instituciones y es llevada a cabo por sujetos de carne y hueso a los que mueven tanto la necesidad como cuestiones morales. Pese al increíble acercamiento a la realidad que supone esta propuesta, queda abierta la cuestión de cómo se debe entender la idea de que los sujetos, socialmente posicionados, adoptan y aplican estas normas, creadas y practicadas en común, sin perder el consenso. Y es en este punto, en el que debemos aclarar el paso de las normas creadas cooperativamente a la sintonía de los usos sociales, donde entiendo que la idea de reconocimiento de la filosofía moral escocesa podría complementar la teoría de Hegel.

Como es sabido, Hegel recurrió al concepto de «hábito», desarrollado por Aristóteles en su teoría de las virtudes, para explicar el hecho de que los miembros de la sociedad, que actúan conforme a las normas que «administran» en común, mantengan el consenso motivacional. Según el filósofo griego, formamos nuestro «buen carácter» gracias a las medidas educativas adecuadas, repitiendo formas de comportamiento virtuosas hasta que nos acostumbramos a disfrutar de las cosas correctas y desarrollamos una disposición duradera a comportarnos adecuadamente desde el punto de vista ético[9]. Pero, por muy útil que haya acabado siendo este concepto del «hábito» y aunque ejerza su influencia sobre la sociología actual[10], no arroja mucha luz sobre los procesos psíquicos internos de la habituación moral ni sobre lo que nos lleva a ellos. Lo mismo cabe decir de Hegel, que hizo suya la idea aristotélica de la «segunda naturaleza» de nuestras costumbres morales[11], pero, en el fondo, no tenía mucho que decir sobre el aprendizaje o la interiorización de las normas sociales. Creo que todo hubiera sido muy diferente si Hegel, en vez de limitarse a seguir exclusivamente las claves teóricas de

Aristóteles, se hubiera hecho eco en sus reflexiones de las tesis de la Ilustración escocesa. Tener en cuenta en este punto las reflexiones de Hume y de Smith sobre la formación de las costumbres sociales hubiera aportado a Hegel grandes ventajas, pues le hubiera costado menos solucionar el problema de qué motivos y qué procesos psíquicos internos llevan a los individuos a interiorizar las normas aceptadas por todos. En cuanto a los motivos, Hegel comparte con Fichte la respuesta estándar: como el individuo desea demostrar en la práctica que es un ser racional, acata las normas consideradas racionales por la comunidad. Pero, como Hegel quería dotar a su teoría del reconocimiento de una dimensión histórica, puede que esta solución no le satisficiera al desvelar poco sobre los motivos empíricos que realmente estaban en juego. Hegel hubiera hecho mejor recurriendo quizá no a David Hume, pero sí a Adam Smith, quien consideraba que el motor de la disposición individual a cumplir las normas era el anhelo de pertenecer a la comunidad social; un deseo o una necesidad que Hegel hubiera podido adoptar, sin problemas, como el elemento mundano de ese impulso «espiritual» que lleva a realizar la propia racionalidad. Lo que impulsaría a los individuos del mundo real a hacer suyas las normas morales de la comunidad social en su vida cotidiana, sería la esperanza subjetiva de poder contar con el consenso de sus miembros y sentirse uno de ellos.

El segundo punto es aún más importante que el primero, pues afecta a la pregunta de cómo se desarrolla el proceso de apropiación motivacional. En la descripción del concepto de hábito desarrollado por la tradición aristotélica no se desvela gran cosa sobre el proceso de interiorización psíquica. Se defiende la representación, relativamente mecanicista, de que estamos ante una traducción de impulsos externos a automatismos casi físicos. En cambio, la imagen que ofrecen

Hume y Smith de un «observador interno» es un intento de explicación bastante más complejo. Plantea la apropiación motivacional de las normas morales como un proceso en el que aprendemos a reproducir en nuestro interior las esperanzas del entorno social hasta que logramos convertirlas en la voz de nuestra conciencia, capaz de controlar exitosamente nuestra conducta. Lo cierto es que metáforas como «observador interno» o «juez» no parecen muy afortunadas porque nos llevan a imaginar que hay una persona dentro de otra persona, pero tienden un puente conceptual que enlaza con las reflexiones teóricas sobre la socialización de Sigmund Freud. Este pensador entendía que la formación del superyó moral era la plasmación, en el aparato psíquico del niño, de las reacciones positivas de los padres ante la buena conducta de sus hijos. También en este caso, al igual que en el de Adam Smith, el reconocimiento interiorizado de la persona de referencia sigue hablando al adulto recordándole incesantemente sus obligaciones morales[12]. Sin embargo, para entender cómo se explica en la teoría de Smith la gestación de hábitos morales, no necesitamos el respaldo de la concepción de Freud. Las reflexiones del filósofo escocés tienen una fundamentación propia, y su capacidad interpretativa probablemente sea mayor que la de la teoría de Freud, porque cuenta con la posibilidad de una generalización sucesiva de la instancia de control interna que puede llegar a anular casi completamente las preferencias personales. En todo caso, basta con recordar algunas pinceladas de la Teoría de los sentimientos morales para justificar la idea de que la teoría británica del reconocimiento puede ser un buen complemento en el caso de la idea de reconocimiento mutuo de Hegel. La imagen del «juez interior» aclara mejor que Hegel el proceso que ayuda a los sujetos, que reconocen mutuamente su autoridad normativa, a

transformar las normas establecidas y validadas en común en hábitos de acción cotidianos. Según Smith, se trata de un desplazamiento progresivo de la perspectiva de la segunda persona hacia el yo, que la convierte en su conciencia, capaz de comprobar si la conducta del sujeto es compatible con las expectativas sociales de una comunidad cada vez más amplia. También Hegel recurre al concepto de «conciencia» personal, pero la define como la gobernadora fija de aquellos principios morales universales de Kant que tanta desconfianza habían suscitado[13], y no como una representación psíquica de las reacciones morales de un Otro «generalizado» paso a paso. En realidad, Hegel genera un vacío en su filosofía práctica –por un lado, moral abstracta, por otro, carácter moral, sin que se cree un puente entre una y otro–, de manera que para esclarecer el proceso de formación de las costumbres o usos éticos no tiene más remedio que postular un proceso capaz de convertir conductas rutinarias con fundamentación externa en automatismos relativamente estables. He intentado demostrar que, si hubiera ampliado o complementado su teoría básica del reconocimiento con el modelo de socialización de Adam Smith, se hubiera ahorrado este problema. La conciencia individual de Smith, entendida como un concierto polifónico de voces que representan a la conducta moral de diversos grupos y círculos institucionales en la propia psique, era más flexible y plural que la de Kant, y hubiera dotado a las normas autorizadas en común de un efecto motivacional en todas y cada una de las etapas de la vida del sujeto.

Esta solución, que aquí indicamos de pasada, da por sentado que los conceptos de reconocimiento del idealismo alemán y de la tradición empírica británica, aun siendo muy dispares, podrían reconciliarse en algún punto. Lo que planteo es que, teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, se puede exponer la

relación entre ambas formas de entender el problema señalando que, mientras el concepto de Hegel determina las condiciones elementales de un reconocimiento mutuo que permite concebir al mundo de la vida como un espacio normativamente regulado en perpetuo cambio, lo que Hume y Smith denominan consenso social práctico o afirmación permite gestar normas en cooperación con los demás que luego se anclan en el sistema motivacional individual. En el primero de los casos se hace referencia con el término «reconocimiento» a una autorización mutua para crear y validar normas; en el segundo, se trata únicamente de la reacción afirmativa de una comunidad, normativamente constituida, que juzga la conducta moral de todos y cada uno de los miembros de esa sociedad. Es verdad que hay un mundo entre ambas formas de utilizar el concepto de reconocimiento, pero el hecho de que las dos estén presentes en nuestro lenguaje cotidiano debería bastar para obligarnos a dar cuenta de la relación que existe entre ellas.

No cabe decir lo mismo en el caso de la teoría sobre el valor y los efectos del reconocimiento interpersonal heredada de la tradición francesa, pues en nuestro lenguaje cotidiano no solemos considerar negativa la experiencia del reconocimiento social, al contrario de lo que siempre ha ocurrido en el contexto intelectual francés, de Rousseau a Sartre y a Althusser. Como sabemos, las causas socioculturales que provocaron esta situación fueron de naturaleza especial y creo que guardan relación con la enorme importancia que tuvieron las distinciones simbólicas para la vida social en un país tan centralizado como Francia. Sin embargo, también habría que plantearse si esta forma negativa de entender el reconocimiento no resalta un aspecto del encuentro interpersonal que habría que integrar en el marco de la teoría de Hegel. Una empresa así plantearía más problemas en el caso

de la tradición francesa que en el de la británica, porque, en el caso de la primera, en cuanto desaparece la grapa que mantiene artificialmente unidos los planteamientos, se aprecia que estamos ante intuiciones muy distintas. Creo que no me equivoco demasiado al afirmar que la percepción social que dio lugar al concepto de reconocimiento negativo de Rousseau es algo muy distinto a las observaciones críticas sobre el funcionamiento del reconocimiento social que hallamos en la obra de Butler o Althusser. Hasta aquí había adscrito ambos conceptos a una misma tradición, porque comparten la conversión del reconocimiento en un acto de atribución y señalan sus efectos negativos sobre la relación individual con uno mismo. Pero en este punto parece conveniente resaltar más las diferencias entre ambas propuestas para explorar, en cada caso, su relación concreta con la forma básica de entender el reconocimiento por parte de Hegel. Empezaré por la intuición que late tras el concepto negativo de Rousseau para, en un segundo paso, centrarme en el imaginario de Judith Butler y Louis Althusser.

Recordemos que, en el caso de Rousseau, esta forma negativa de entender el reconocimiento se debía a su observación de que el amour propre era la propensión tóxica de los seres humanos a querer valer más que el resto de sus compañeros de interacción. Para poder analizar en mayor profundidad este nuevo tipo de deseo, el filósofo de Ginebra transformó a la figura del «juez interior» de Hume en un observador estricto, bajo cuya mirada el individuo debía hacer lo posible para demostrarse a sí mismo y a sus congéneres que poseía cualidades personales que justificaban la posición social que deseaba. Según Rousseau, el reconocimiento era más bien una exposición personal para la adscripción de los atributos que daban acceso al anhelado incremento de prestigio social

personal. Rousseau estaba convencido de que, tras esta mascarada, el sujeto tendría que luchar sin cesar para poder entender adecuadamente su auténtica naturaleza o su yo más profundo. De ahí mi propuesta de interpretar a Rousseau como el pensador que dio con la idea, fundamentalmente francesa, de que el reverso o pariente pobre de todo reconocimiento social es la pérdida de sí mismo. Sin embargo, como he señalado al comentar el Emilio y El contrato social[14], también hallamos en Rousseau algunos pasajes en los que cabe hacer una lectura menos negativa de su teoría del reconocimiento. En ellos se menciona que se puede satisfacer el amour propre por medio de un respeto mutuo saludable y socialmente útil. De repente, da la sensación de que los fenómenos de alarde y fanfarronería del Segundo Discurso no son sino formas patológicas y fuera de control de un impulso, inocuo en sí, que nos lleva a buscar la aceptación y el respeto social. En mi opinión, si concedemos crédito a esta interpretación de la teoría del reconocimiento de Rousseau y la ponemos entre paréntesis (dado que en sus obras posteriores se vuelve a hablar de lo contrario), resulta mucho más fácil establecer una fructífera relación entre su teoría y la de Hegel. Pues el autor de Los fundamentos de la filosofía del derecho también menciona casos de descarrilamiento del reconocimiento mutuo, que, al igual que sus predecesores franceses, relaciona con fenómenos sociales como el afán de imponerse o la afectación. Para entender cómo se limitan y complementan mutuamente estas teorías de manera productiva, debo ahondar más en la obra de Hegel de lo que lo hecho hasta ahora.

Sabemos que Hegel no entendía la reciprocidad de la autorización normativa como un episodio puramente espiritual que tenía lugar en el vacío, sino como una praxis que se desenvolvía en la historia de la mano de personas de carne y

hueso. De ahí que no tuviera más remedio que identificar las relaciones institucionales en las que esta praxis, dependiendo de la etapa de realización del concepto, ya había echado raíces. Sólo realizó esta «reconstrucción normativa»[15] de los formatos progresivos y cambiantes del reconocimiento en el caso de la sociedad de su tiempo: la de la Modernidad emergente. El resultado de estos esfuerzos es su filosofía del derecho, en la que pone a la familia moderna, a la sociedad de mercado capitalista y a la monarquía constitucional como ejemplo de tres esferas institucionales en las que los sujetos se adjudican recíprocamente diversos papeles para la revisión de las normas que practican en común, confirmando así que su autonomía está anclada en el mundo de la vida. Resulta muy importante para la cuestión que nos ocupa que, en este contexto, Hegel dirija su mirada, una y otra vez, a fenómenos psicológicos que parecen depender de la exclusión de ciertos individuos o grupos de las prácticas institucionalizadas de reconocimiento mutuo. Cita como ejemplos, por un lado, «la falta de vergüenza y honor» de la que hace gala la «chusma»[16] permanentemente desempleada, y, por otro, la tendencia de los comerciantes, que no habían podido integrarse en una corporación, a «aparentar» capacidades profesionales[17]. Estos fenómenos psicológicos, que Hegel menciona en un tratado dedicado al derecho, la moral y los usos sociales, parecen ser para él algo más que meras casualidades. Los considera patologías sociales de la conducta individual, que entran en juego inevitablemente cuando un miembro de la sociedad no está lo suficientemente integrado en una esfera institucional de reconocimiento mutuo. Esto demuestra una vez más, con toda claridad, que Hegel, al contrario que Fichte, entiende que los sujetos o portadores de los procesos de reconocimiento son personas de carne y hueso;

la división entre lo físico, lo psíquico y lo espiritual le resultaba totalmente ajena. Pero, para responder a la pregunta que hemos planteado, lo importante es que estas observaciones demuestran que Hegel quería amalgamar su análisis de la realidad institucional de los procesos de reconocimiento social con observaciones psicológicas sorprendentemente emparentadas con las de Rousseau.

La segunda de las patologías de la conducta mencionada por Hegel, no la de la «chusma» sino la de los comerciantes que no pertenecían a una corporación, muestra con especial claridad lo cerca que está Hegel de Rousseau en este punto. Las expresiones utilizadas por Hegel para describir las reacciones de quienes están excluidos de los actos de reconocimiento internos de las corporaciones parecen sacadas directamente del Segundo Discurso de Rousseau. Comenta que, como estos miembros de la sociedad han de limitarse a los «aspectos egoístas» de su negocio, sólo pueden dejar patente su «honor» por medio de afirmaciones pretenciosas sobre su destreza, o, dicho en palabras de Rousseau, los mueve una inclinación impetuosa a la fanfarronería y la vanidad. Resumiendo: podríamos formular la teoría de que Hegel interpretó estas formas de amour propre exacerbadas y fuera de control, planteadas por su predecesor Rousseau, como el resultado de una compensación psíquica en casos de privación de reconocimiento. Parece convencido de que quienes se ven excluidos de las relaciones de reconocimiento institucionalizadas y son conscientes de que carecen de autoridad normativa en su horizonte de validez desarrollan, sin remedio, peculiaridades de conducta que se parecen enormemente a las descritas en el Segundo Discurso. De ser correcta esta interpretación, en el marco de su teoría entendería Hegel que las formas «exacerbadas» (Neuhouser) del

amour propre de Rousseau son síntomas de una compensación. Si es así, habríamos hallado un puente entre las teorías del reconocimiento de ambos pensadores. Tanto en el caso del filósofo alemán como en el del francés (siempre que interpretemos al segundo como acabamos de señalar) el egoísmo, la vanidad y la necesidad de ser apreciado son reacciones de quienes viven la experiencia de estar excluidos de una comunidad basada en el reconocimiento recíproco y el respeto mutuo.

Aunque exista la posibilidad de imbricar las teorías del reconocimiento de ambos autores, no hay que olvidar que están en juego terminologías cuyas diferencias no podemos ignorar. Para Rousseau, el amour propre es el anhelo exclusivamente empírico del ser humano de ser respetado en sociedad, y, aunque hubiera procurado distinguir entre formas saludables y tóxicas, socialmente beneficiosas o antisociales de dicho anhelo, nada hubiera cambiado. Para Hegel, por el contrario, la «necesidad» de reconocimiento social tiene, en principio, una causa «espiritual». Afirma que surge del impulso que experimenta el individuo de realizarse como un ser humano racional, pero el sujeto mismo lleva este impulso al mundo de la vida, adoptando como motivo de sus actos el deseo de pertenecer a una comunidad compuesta por sujetos que se rigen por normas. Las diferencias en los conceptos de reconocimiento de ambos pensadores son considerables. Para Rousseau, lo que puede satisfacer el deseo empírico del amour propre es una especie de adscripción social de atributos, tanto si se trata de atributos compartidos por todos los seres humanos como si son los que nos distinguen de nuestros congéneres y nos hacen sentirnos superiores a ellos. Para Hegel, en cambio, la reacción social capaz de satisfacer nuestro anhelo de contar como un sujeto racional consiste siempre en

un acto de reconocimiento que legitima para participar en la fijación de las normas comunes, limitando el ámbito de libertad del resto de los participantes en esa praxis. Pero, pese a las enormes diferencias en las premisas sistemáticas de ambos autores, las representaciones de Rousseau y las de Hegel coinciden en un punto: el de la ausencia de reconocimiento como patología social. Ambos parecen compartir la idea de que, en general, las personas tienden a reaccionar ante la negación, bien de un respeto mutuo e igual, bien del reconocimiento recíproco, con una arrogancia pretenciosa y una vana exhibición de supuestos méritos. En este punto de la psicología del reconocimiento social se puede ampliar la teoría de Hegel con ideas de Rousseau.

Nuestra siguiente pregunta es si cabe algo parecido en el caso de la otra rama de la tradición francesa que culmina en las obras de Althusser. Esta acepción negativa del reconocimiento es bastante distinta a la de Rousseau, aunque converjan al final en su diagnóstico de que el reconocimiento conlleva una peligrosa pérdida de sí. En el caso de Rousseau se debe a la percepción de un efecto capaz de alterar la personalidad, mientras que Althusser (y Butler) constatan que uno de los efectos del reconocimiento social es que tiende a estabilizar el poder. Ya hemos visto en mi análisis de este segundo brote de negativismo, tan típico de Francia, lo ancha que es la brecha entre su concepto de reconocimiento y el que deriva de Fichte y Hegel. En el primer caso, «reconocimiento» significa únicamente que las instituciones del Estado atribuyen a actores individuales o colectivos atributos socialmente tipificados, que permiten confiar en que el sujeto cumplirá los roles que se le adscriben sin necesidad de coacción. En la tradición kantiana, a la que recurren Fichte y Hegel, el reconocimiento es una suerte de respeto que se otorgan recíprocamente los sujetos,

autorizándose a verificar e interpretar las normas que todos ponen en práctica. La diferencia entre estas dos formas de aplicar el concepto de reconocimiento no podría ser mayor. ¿En qué aspecto del uso ideológico-teórico que evocan Butler y Althusser se oculta la chispa que nos podría permitir avivar o incluso replantear una teoría basada en los fundamentos establecidos por Hegel?

Hallamos indicios de esta chispa en la filosofía del derecho de Hegel. En un pasaje sobre la «familia», muy comentado en los últimos años, Hegel menciona que a la esposa le corresponde en la relación matrimonial la «determinación» de la «sensualidad sensitiva», por lo que debe subordinarse a su marido y cumplir su función, que no es otra que el «cuidado del hogar»[18]. Prosigue en la misma línea, afirmando que la «mujer» es incapaz de generalizar y no capta lo «ideal», por lo que se parece a las plantas, mientras que el hombre, debido a su(s) «lucha(s)» y al modo en el que «incide sobre la naturaleza», es comparable a un «animal»[19]. Lo más sorprendente de estas afirmaciones no es tanto el flagrante desprecio con el que se refiere a las mujeres (desde nuestro punto de vista actual), sino el hecho de que Hegel afirme decididamente unas líneas más abajo que el hombre «no debe valer más que la mujer», pues en el matrimonio [moderno] les corresponden «los mismos derechos y deberes»[20].

Hegel no parece ver contradicción alguna entre la subordinación de la mujer en el matrimonio, planteada como algo natural, y la relación con su esposo basada en el reconocimiento mutuo. Como si ambos aspectos formaran una unidad indestructible, la relación se presenta como una esfera de reconocimiento institucionalizada, en la que hombre y mujer se respetan por decisión propia, aunque la esposa salga peor parada al estar subordina a las directivas de su marido. Esta

contradicción aparente en la argumentación de Hegel sólo se puede solucionar aclarando por qué la mujer, en uso de su autoridad normativa, se subordina voluntariamente en el seno de la relación matrimonial. Creo, que, en este punto, una forma de entender el reconocimiento tan alejada de Hegel como es la de Althusser puede aportar algo a la ampliación y compleción de las teorías del primero.

Para esclarecer este extremo debemos ahondar en la descripción de la relación de reconocimiento, que, según Hegel, establecen el hombre y la mujer en el matrimonio moderno: una relación basada en el «afecto» que ya no es concertada por los padres. Los miembros de la pareja se autorizan recíprocamente, por medio del reconocimiento mutuo, a verificar la aplicación y poner en cuestión la norma de «amor y ayuda mutua»[21], así como las pautas que regulan la «satisfacción del instinto natural» refrenado por las costumbres, es decir, las relaciones sexuales[22]. Por lo que sabemos hasta ahora sobre el punto de vista de Hegel, esto significa que tanto el hombre como la mujer están justificados en el seno del matrimonio para cuestionar la aplicación de estas normas y proponer nuevas formas de utilizarlas. Pueden recurrir a cualquier crítica o argumento considerado legítimo en el horizonte de la norma que ambos practican. En el caso del «amor y ayuda mutua», también pueden aludir a deseos subjetivos, cuestiones emocionales y objetivos vitales generales. A pesar de la existencia de esta relación de reconocimiento, con sus propias reglas y derivas, muy versátil, aunque siempre cuestionable, Hegel parece excluir la posibilidad de que la esposa, insatisfecha con su papel subordinado, plantee objeciones contra la forma en que se pone en práctica la norma que ambos consideran correcta. Que no lo haga está relacionado, según Hegel, con algo externo a la norma y a su

ámbito de interpretación; algo que limita de entrada la comprensión e interpretación de la norma de tal manera que no existe la posibilidad de que la mujer plantee objeciones ni siquiera en un futuro lejano. Como sabemos, para Hegel lo «externo» a la norma es la «naturaleza». En contra de su convicción general de que la historia de las formas de reconocimiento traza una línea de superación gradual y de supresión de disposiciones naturales, en este punto de su sistema, que trata del matrimonio moderno, introduce un fragmento de naturaleza no mediada en las relaciones de reconocimiento históricamente más evolucionadas. Está convencido de que toda mujer del presente y del futuro estará de acuerdo con la subordinación que le impone la norma de amor y ayuda mutua entre esposos, porque considerará que satisface lo que constituye la vocación femenina por naturaleza. Aquí, en su análisis de la relación matrimonial, se le cuela a Hegel una disposición aparentemente natural que hoy sabemos que es una convención social y no un hecho inmodificable. Algunos de los motivos y argumentos de los que se han servido y se sirven las mujeres legítimamente para referirse a su situación en el seno del matrimonio ni siquiera se le pasaron a Hegel por la cabeza, porque, al ser contrarios a lo que consideraba la relación natural entre los sexos, no podía utilizarlos como argumentos morales.

Lo importante de esta breve nota sobre la filosofía del derecho de Hegel no es lo conservadores, casi reaccionarios, que resultan los argumentos esgrimidos por el autor en torno al matrimonio y la familia. Hegel comparte con muchos, aunque desde luego no con todos los filósofos de su época, la idea de que, debido a sus disposiciones naturales, el lugar de la mujer está en el hogar o junto a la cuna, no en la esfera pública del mundo laboral y la política. Para nuestros propósitos, lo

fundamental es la circunstancia de que, en la autorización mutua para verificar el uso dado a la norma compartida por ambos, no se especifica nada sobre los argumentos al alcance de los afectados. Lo que cabe alegar en una relación de reconocimiento como motivo legítimo para plantear una objeción depende de lo que las partes de esa relación consideren modificable (un artificio social) o intocable (una vocación natural). Los motivos que cabe esgrimir en una relación de reconocimiento cualquiera para plantear objeciones a la interpretación práctica de la norma compartida poco tienen que ver con que los afectados tengan el mismo derecho a tomar postura y a ser críticos. Lo que determina el número de motivos legítimos, lo que se puede objetar o cuestionar, depende mucho más de la visión del mundo y de los sistemas de interpretación externos adoptados en la relación de reconocimiento para distinguir entre lo dado y lo modificable, entre la naturaleza y la cultura. En una relación de reconocimiento, cuanto mayor es el ámbito de las situaciones que los afectados consideran naturales y, por ende, inmodificables (a causa de distinciones en vigor adoptadas sin su participación), menor es el número de argumentos eficaces a los que se puede recurrir. Como demuestra el ejemplo hegeliano del matrimonio, en toda relación de reconocimiento hay que comprobar que ningún elemento que parece dictado por la naturaleza en realidad es cultural. Si se toma esta precaución, si al menos algunos de los afectados la hacen suya, constatarán que, de repente, se amplía el número de argumentos a su disposición para llevar a cabo legítimamente su actividad verificadora.

En mi opinión, este punto ciego en la teoría del reconocimiento de Hegel puede solucionarse recurriendo a las armas que nos brinda la teoría del reconocimiento de Al-

thusser. Lo que hay que explicar es por qué, tras un tiempo, los individuos empiezan a considerar parte de «su naturaleza», es decir, inmodificables y no cuestionables, cualidades personales de las que antes no hacían gala o creían ostentar por mera casualidad. Estos procesos de «naturalización» de rasgos de conducta contingentes se han utilizado históricamente para justificar la exclusión de colectivos sociales enteros de las relaciones de reconocimiento imperantes en la sociedad. Evidentemente, Hegel conoce algunos de estos casos; habla, por ejemplo, de los esclavos, y menciona que en algunos «pueblos» se muestra «poco respeto» a las mujeres[23]. Sin embargo, ambos ejemplos no explican el menoscabo de la igualdad existente en las relaciones de reconocimiento históricamente avanzadas que el filósofo expone en este contexto. Si tenemos en cuenta esta distinción y asumimos que la teoría del reconocimiento de Althusser se refiere básicamente a aquellos casos en los que las cualidades naturalizadas limitan el ámbito de los motivos potenciales que se pueden alegar en una relación basada en el reconocimiento mutuo, podemos reproducir la explicación que aportan él y sus seguidores como sigue. Puesto que, en el colegio, en los procesos burocráticos, eventos eclesiales y en las relaciones laborales se «invocan» o atribuyen a personas de un mismo círculo, de forma casi ritual, las mismas cualidades altamente tipificadas, los sujetos tienden a pensar que los atributos que les han adscrito forman parte de su naturaleza. De manera que lo que el Estado reconoce directa o indirectamente, la apariencia de que ciertas disposiciones de conducta son naturales e inmutables, supone, en la relación de reconocimiento mutuo descrita por Hegel, que se excluye a todo un sector de la posibilidad de plantear argumentos para aceptar o rechazar una praxis bien vista hasta el momento, ya que hacerlo atentaría contra la naturaleza de los afectados. La

relación de reconocimiento, que debería garantizar la exclusión de todo dominio, en realidad lo perpetúa imponiendo, desde arriba, un proceso de reconocimiento de otro tipo que obliga a los afectados a percibir algunas de sus cualidades como elementos invariables de la naturaleza.

Esta idea de vincular laxamente la teoría del reconocimiento de Hegel a la de Althusser puede parecer algo artificial, porque este último puede prescindir del concepto de reconocimiento para realizar sus investigaciones. Los procesos en los que piensan Louis Althusser o Judith Butler se pueden describir con herramientas concebidas de manera diferente, y quizás más apropiadas. Por ejemplo, la autoinclusión individual en un grupo definido por características «naturales», igual da que sea el «sexo» o la «raza», puede entenderse como el «efecto looping» de una práctica clasificatoria vigente durante un tiempo y políticamente instrumentalizada[24]. También se podría alegar, aunque atente contra el papel central que Althusser atribuye al Estado, que cabe entender estos procesos de «naturalización» de las cualidades adscritas como la plasmación subjetiva de una praxis de habla socialmente hegemónica en la que, con el objetivo de conservar privilegios económicos y sociales, se establecen nexos entre aspectos externos (color de piel, sexo) y rasgos de conducta para justificar la discriminación de los grupos peor situados[25]. Ambas alternativas explican mejor el fenómeno que las teorías del reconocimiento de Althusser o Butler. Puede resultar interesante denominar «reconocimiento» a la adscripción de cualidades tipificadas por parte de órganos del Estado, porque nos permite percibir simultáneamente la atracción y la sujeción, la seducción y la constricción, pero lo cierto es que esta cuestión conceptual no ayuda a entender en mayor profundidad los procesos descritos. No cabe duda de que en

este punto resultan mucho más fructíferas las propuestas de Ian Hacking o Sally Haslanger.

Si he incluido a Althusser en este intento de integración de elementos de la historia de las ideas no ha sido para realizar un análisis convincente de las condiciones que consagran el dominio masculino en el seno del matrimonio y la familia. Quería demostrar que la brecha que se aprecia en la teoría del reconocimiento de Hegel nos permite dirigir la mirada hacia una idea de reconocimiento social concebida de forma muy distinta. Sorprendentemente ambas tradiciones, tan distanciadas en otros aspectos, coinciden en este punto del mantenimiento del dominio en las relaciones de reconocimiento ya establecidas, pues la segunda, la tradición negativa, llama la atención sobre una debilidad de la primera. No todo lo que Hegel cree poder identificar como una relación de reconocimiento recíproco es, por el mero hecho de serlo, una relación libre de dominio, dependencia u opresión. Las condiciones de la estructura social que conforman el contexto de las relaciones de reconocimiento o influyen en ellas, pueden impedir que todos los participantes hagan uso, en la misma medida, de la libertad que les ha sido concedida. Contamos con dos ejemplos, mencionados al hacer balance del tema de la dependencia de los demás en el discurso europeo, en los que las disposiciones socio-estructurales impiden la realización del potencial normativo de las relaciones de reconocimiento. Cuando nos preguntábamos si podía establecerse algún tipo de vínculo entre el amour propre de Rousseau y la idea hegeliana del reconocimiento mutuo constatábamos que, al parecer, el filósofo alemán conocía patologías psíquicas como las descritas por su predecesor de la otra orilla del Rin en su Segundo Discurso. De ciertos pasajes de la filosofía del derecho de Hegel se deduce que, cuando los individuos no consiguen

formar parte de relaciones de reconocimiento a las que deberían poder acceder legítimamente, tienden a desarrollar rasgos de conducta casi idénticos a los del amour propre desbocado de Rousseau. En este primer ejemplo de obstruccionismo del potencial de las relaciones de reconocimiento podríamos hablar, con Max Weber, de «cierre social» o «exclusión»[26], en referencia a un fenómeno frecuente ya descrito por Hegel. A veces, por los motivos que sea y aunque cumplan todos los requisitos exigidos, se impide a individuos o grupos enteros ser parte en relaciones de reconocimiento consolidadas. Recordemos que Hegel pone a la «chusma» como ejemplo de un tipo de exclusión así, aunque su reacción psíquica ante la injusticia que padecen no pase por el afán de protagonismo ni por la necesidad de sentirse admirados y respetados. El segundo caso, el de una situación socio-estructural que impide a las relaciones de reconocimiento desplegar todo su potencial normativo, es un elemento muy original de la idea de reconocimiento planteada desde el negativismo francés por Althusser. Si aplicamos su idea al mundo de las representaciones hegelianas, podemos decir que las construcciones «ideológicas» en torno a las cualidades «naturales» de ciertos colectivos son las responsables de que personas que se reconocen mutuamente como iguales dispongan de una autoridad diferente a la hora de definir su relación. Pues quien forma parte de una relación de reconocimiento de este tipo –en la que se le adscriben ritualmente atributos naturales que otorgan más competencias objetivas, permiten ejercer la autoridad de forma más pública y confieren otras cualidades propias del mando– siempre podrá utilizar tal adscripción de cualidades aparentes para interrumpir discusiones y reclamar para sí la capacidad de definición normativa última en el seno de la relación. En este segundo

caso, lo que vacía de contenido al potencial normativo del reconocimiento mutuo es una reducción del número de posibles argumentos para interpretar la norma compartida, que se justifica alegando que los elementos cuestionables son fruto de la naturaleza o se manifiestan como si lo fueran. En este punto quizá no deberíamos hablar de «cierre social» sino del «cierre argumentativo» de una relación de reconocimiento.

Tal vez no hayamos identificado todas las circunstancias socioculturales capaces de impedir que los sujetos implicados en una relación de reconocimiento mutuo puedan hacer un uso adecuado de la autoridad normativa que les ha sido reconocida. Los implicados, que consideran que ciertas cualidades atribuidas a los sujetos son naturales o invariables, pueden pensar que también lo son las reglamentaciones institucionales; es decir, volvemos a estar ante un caso de «cierre argumentativo»[27]. Debemos tener en cuenta que este obstruccionismo no consiste en que uno de los participantes pueda impedir a otro que exprese su postura; pues se da por sentado que todos tienen derecho a argumentar en una relación de reconocimiento institucionalizada. Por lo demás, al citar algunos ejemplos de estrangulamiento o socavación del espacio de libertad normativo, quería llamar la atención sobre un solapamiento sorprendente de las ideas que circulaban por Europa en el ámbito del valor y de los efectos del reconocimiento interpersonal. Hasta un concepto como el de Althusser, fruto espiritual del escepticismo asentado en Francia y muy distinto al concepto de reconocimiento basado en el mundo de las ideas de Hegel, tiene cabida en la teoría social del reconocimiento del filósofo alemán y desvela la existencia en ella de una preocupante brecha.

Analizando los contornos de la teoría de Hegel tras nuestros intentos de sintonizarla con las ideas avanzadas por otras

tradiciones, no debería sorprendernos que las relaciones de reconocimiento que describe posean otro rasgo que, sin duda, consideraba constitutivo. No hay que imaginar que estas relaciones de reconocimiento mutuo siempre estuvieron institucionalizadas, porque de alguna forma tuvieron que haber llegado a adquirir validez y legitimidad en la realidad social. Lo que determina su contenido normativo no pueden ser rutinas de conducta convertidas en hábitos individuales por parte de sujetos de carne y hueso, porque, dada su conflictividad potencial, las relaciones de reconocimiento son permanentemente objeto de debate. Aparte de Sartre, cuya idea de la eterna interacción entre sujetos que se objetivan alternativamente me parece poco acertada por las razones que ya he señalado, Hegel es el único pensador europeo que, tras analizar el problema del reconocimiento, ha proclamado que nuestra dependencia constitutiva de los demás puede ser la mecha que dé lugar a conflictos difíciles de aplacar. No siempre resalta con claridad este rasgo constitutivo de las relaciones de reconocimiento. De hecho, en su filosofía del derecho tiende Hegel a rebajar su importancia y sólo lo menciona de forma marginal, pero, en general, se puede decir que era muy consciente de él[28]. Lo que explica esta propensión de las relaciones de reconocimiento a generar o sacar a la luz conflictos de tipos muy diversos es fácil de entender: se trata de la fragilidad del tejido que conforma este tipo de relaciones. Si lo único que conserva intactas a las relaciones de reconocimiento son las normas sociales institucionalizadas, cuya interpretación y aplicación corresponde a los sujetos que se reconocen mutuamente el derecho a hacerlo, pueden surgir discusiones permanentes sobre su ámbito de aplicación y sobre el círculo de personas a las que afectan. No me refiero aquí a las disputas que siempre pueden surgir en torno a concepciones

diferentes sobre la interpretación adecuada de una norma compartida. Este tipo de debate forma parte, en cierto modo, del devenir cotidiano en las relaciones de reconocimiento, pues determina la aplicación social de la norma y, por lo tanto, no puede considerarse parte de un conflicto. De conflictos, en el sentido estricto de la palabra, no se puede hablar donde se disputa sobre la interpretación de la norma en un ámbito de aplicación claramente definido y aceptado por todos los participantes, sino sólo allí donde lo que está juego son los límites objetivos de ese ámbito mismo, así como el número de personas incluidas en él. Por proseguir con el ejemplo anterior: es muy distinto que los padres, a la luz de las normas que rigen la relación entre los cónyuges, disputen sobre quién es responsable de qué en el hogar, o, que, estando de acuerdo en este asunto, debatan sobre la posibilidad de conceder a sus hijos el derecho a participar en este tipo de discusiones tras incluirlos en su relación de convivencia. Lo que revela este mínimo ejemplo –la diferencia entre disputas cotidianas, caseras, por así decirlo, en torno a la aplicación concreta de una norma y los conflictos relacionados con el ámbito temático y personal de su validez– adopta, en los grandes conflictos sociales, un significado distinto e históricamente variable. Quizá, si Hegel no hubiera tenido ante los ojos el espíritu del mundo (Weltgeist), hubiera descrito estos conflictos de magnitud histórico-mundial como la fuerza impulsora de la evolución moral de nuestras relaciones de reconocimiento.

Con esta breve panorámica de un ámbito de la teoría del reconocimiento de Hegel, que aún está por desarrollar[29], llego al final de mi intento de poner algo de orden en la multiplicidad de hipótesis sobre el significado del reconocimiento social que fueron surgiendo en algunos países de Europa a principios de la Modernidad. Al inicio de mis

observaciones sintetizadoras he procurado justificar mi recurso a la concepción de Hegel como clave teórica para averiguar la relación que pudiera existir entre teorías con diferencias metodológicas y de contenido muy importantes. Como se podría pensar que he tomado esta decisión dejándome llevar por premisas filosóficas no confesadas, o, peor aún, por nexos insuficientemente estudiados de mi propia cultura de procedencia, quisiera repetir brevemente mis motivos para hacerlo. Mi primera reflexión era que aquello a lo que se referían Hegel y Fichte con sus respectivos conceptos de reconocimiento no era sólo un fenómeno relevante para la vida en común, sino incluso condición necesaria para su existencia. Sólo reconociéndonos mutuamente como personas la autoridad para enjuiciar la legitimidad de las normas compartidas, creamos las condiciones que posibilitan una coexistencia humana normativamente regulada. En la filosofía moral escocesa, en los escritos de Adam Smith por ejemplo, también se resalta el papel socialmente constitutivo del reconocimiento mutuo a través de otra idea, la del «observador interno», pero esta teoría no llega a explicar la génesis ni la existencia de normas reguladoras de lo social. Si reconocemos tanta influencia a la tradición del idealismo alemán basado en Kant, debemos aventurar un segundo argumento que explique el hecho de que sólo Hegel (no Fichte y Hegel) sea la clave para un entendimiento integral del reconocimiento social. En mi opinión Hegel, igual que Fichte, concedía al reconocimiento un papel constitutivo en el ámbito de lo social, pero lo extrajo del mundo de los procesos trascendentales para insertarlo en la realidad social de un «espíritu» objetivado, que abarca estructuras institucionales, costumbres morales y a las personas de carne y hueso afectadas por ambas. Este gran paso más allá de Fichte, unido a su capacidad para dar sentido a la

importancia del reconocimiento mutuo para la existencia mundana, fue lo que me llevó a utilizar a Hegel como hilo conductor de una relocalización social de aquellos aspectos que las tradiciones comentadas habían puesto sobre el tapete al analizar nuestra dependencia de los demás. El hecho de que no podamos estudiar todas las facetas del problema adecuadamente, la imposibilidad de integrar todos los rasgos del reconocimiento percibidos, se debe en parte a su distancia de la teoría de Hegel, y, en parte, a las observaciones idiosincráticas de las que proceden. Creo, sin embargo, que la idea de lo que significa el papel constitutivo del reconocimiento para nuestra vida en común se ha ampliado considerablemente gracias al intento de sintetizar las diversas líneas de tradición europeas. Hoy sabemos que una teoría del reconocimiento inspirada en Hegel debe incluir un diagnóstico de posibles patologías, un estudio sobre las obstrucciones que amenazan por doquier y un análisis de la conflictividad inherente al reconocimiento mutuo.

[1] Cfr., por último, Rahel Jaeggi/Robin Celikates, Sozialphilosophie. Eine Einführung, Múnich, 2017, cap. 5, esp. pp. 69 ss. Entre los textos citados hoy como apoyatura de esta tradición «negativa» figuran, junto a los escritos, muy pertinentes, de Jean-Paul Sartre, Louis Althusser y Judith Butler (aunque existen grandes diferencias entre ellos), los de Patchen Markell, Bound by Recognition, Princeton, 2003 y Thomas Bedorf, Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlín, 2010.

[2] Cfr. Louis Althusser, Ideologie und ideologische Staatsapparate, I, Peter Schöttler y Frieder Otto Wolf (trads.), Hamburgo, 2010, p. 98; y, más claramente, Judith Butler, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Rainer

Ansén (trad.), Fráncfort del Meno, 2001, p. 26 [ed. cast.: Mecanismo psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción, Madrid, Cátedra, 2001].

[3] Cfr., sobre la aplicación del concepto de reconocimiento, Peter Stemmer, Normativität. Eine ontologische Untersuchung, Berlín, 2008. Por confuso que sea el reconocimiento en la filosofía moral actual, lo que es evidente es que, por ejemplo, David Wiggins fundamenta su sistema de ética en la estela de Hume y Philippa Foot, en el «reconocimiento mutuo», característico de nuestro modo de vida, sin mencionar que la idea procede de Fichte y de Hegel. David Wiggins, Ethics. Twelve Lectures on the Philosophy of Morality, Cambridge/Mass., 2006, pp. 243 ss.

[4] Cfr. supra, capítulo II.

[5] Cfr. en esto y lo que sigue el «neohegelianismo deontológico» (R. Brandom, T. Pinkard, R. Pippin): Heikki Ikäheimo, Anerkennung, Nadine Mooren (trad.), Berlín/Boston, 2014, pp. 168-171; asimismo, Titus Stahl, Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken, Fráncfort del Meno, 2013, cap. 4.7.

[6] Aquí conviene mencionar, junto al «neohegelianismo deontológico», los estudios de Karl-Otto Apel (cfr. supra, capítulo IV, nota 36) y Jürgen Habermas (cfr., por ejemplo, «Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück», en idem, Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Fráncfort del Meno, 1999, pp. 186-229 [ed. cast.: Verdad y justificación: ensayos filosóficos, Madrid, Trotta, 2002]). También resulta interesante, aunque no se establezcan puentes con la tradición de Fichte y de Hegel: Stephen Darwall, The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability, Cambridge/Mass., 2009.

[7] En este caso hallamos paralelismos muy cercanos a lo que Jürgen Habermas ha denominado «relaciones de comunicación» o «relaciones de entendimiento» en su propia teoría. Estas también mutan históricamente y subyace a ellas cierta tendencia a una racionalización progresiva. Cfr. sobre la importancia de esta idea clave en la obra de Habermas: Dieter Henrich, «Kritik der Verständigungsverhältnisse», en idem/Jürgen Habermas, Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises, Fráncfort del Meno, 1974, pp. 9-22. En este punto no coincido con la magnífica introducción de Keikki Ikäheimo sobre el asunto del reconocimiento (idem, Annerkennung, cit.), porque defiende la tesis de que las diversas formas de reconocimiento son «tipos» individuales relacionados con las exigencias morales de nuestro modo de vida (ibid., cap. 7.2). Yo creo en cambio, con Hegel, que esta diversidad de formas se debe al reconocimiento mutuo de un «estatus normativo» que modifica, en cada caso, los motivos admitidos y la extensión de los elementos de la personalidad que pueden estar en juego.

[8] Sobre este tema con toda la claridad posible, cfr. Robert B. Brandom, Wiedererinnerter Idealismus, Falk Hamann y Aaron Shoichet (trads.), Berlín, 2015, cap. 2.4.

[9] Aristóteles, Nikomachische Ethik, Ursula Wolf (trad. y ed.), Reinbek, 2006, Libro II, pp. 73-93 [ed. cast.: Ética nicomáquea, Madrid, Gredos, 2000]; G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Fráncfort del Meno, 1970, §§ 409-411, pp. 182-197 [ed. cast.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid, Abada, 2017].

[10] Sobre la recuperación del concepto de hábito en la sociología, cfr. Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis, Cordula Pialoux y Bernd Schwibs (trads.), Fráncfort del Meno, 1976, pp. 139-202 [ed. cast.: Bosquejo de una teoría de la práctica, Buenos Aires, Prometeo, 2012].

[11] Axel Honneth, «Zweite Natur – Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs», en Julia Christ/Axel Honneth (eds.), Hegelkongress 2017, Fráncfort del Meno (archivo electrónico).

[12] Así se explica al menos en una de las dos versiones desarrolladas por Freud para explicar el surgimiento de la conciencia o el superyó. Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, en idem, Gesammelte Werke, vol. 14, Fráncfort del Meno, [7]1991, pp. 419-506, aquí: pp. 483 ss. [ed. cast.: El malestar en la cultura, Madrid, Akal, 2016] («A este estado se lo denomina "mala conciencia", pero propiamente hablando no merece este nombre, pues, en este estadio, la consciencia de culpa no es, evidentemente, sino angustia frente a la pérdida de amor, angustia "social"»: p. 484). Sobre ambas versiones concurrentes cfr. John Deigh, «Remarks on Some Difficulties in Freud's Theory of Moral Development», en idem, The Sources of Moral Agency. Essays in Moral Psychology and Freudian Theory, Cambridge, 1996, pp. 65-93. Sobre el puente entre la filosofía moral de Smith y las teorías de Freud cfr. David D. Raphael, The Impartial Spectator. Adam Smith's Moral Philosophy, Oxford, 2007, pp. 48 s.

[13] De ahí que Hegel trate el tema de la conciencia en la parte dedicada a la «moralidad» de su «filosofía del derecho»; G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Fráncfort del Meno, 1970, § 136 (p. 254) [ed. cast.: Fundamentos de la filosofía del derecho: o compendio de derecho natural y ciencia política, Madrid, Tecnos, 2017].

[14] Cfr. supra, capítulo II.

[15] Sobre mi propuesta de denominar así un proceso que Hegel mismo califica de meramente «descriptivo» o «contemplativo», cfr. Axel Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlín, 2011,

Introducción, pp. 14-31 [ed. cast.: El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática, Buenos Aires/Madrid, Katz, 2013].

[16] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, cit., § 245, p. 390.

[17] Ibid., § 253, p. 395.

[18] Ibid., §§ 166/167, pp. 319 s.

[19] Ibid., § 166, p. 319.

[20] Ibid., § 167, p. 321 (suplemento).

[21] Ibid., § 164, p. 315.

[22] Ibid., §163, pp. 313 s. (sobre todo el suplemento).

[23] Ibid., § 162 (suplemento), p. 313.

[24] Sobre el efecto looping cfr. Ian Hacking, Was heißt «soziale Konstruktion?» Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften, Joachim Schulte (trad.), Fráncfort del Meno, 1999 [ed. cast.: ¿La construcción social de qué?, Barcelona, Paidós, 2001].

[25] Cfr. Sally Haslanger, Resisting Reality. Social Construction and Social Critique, Oxford, 2012.

[26] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tubinga, 1976, pp. 23 ss. [ed. cast.: Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

[27] Sobre la construcción cultural de «inevitabilidades» cfr. Barrington Moore, Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Detlev Puls (trad.), Fráncfort del Meno, 1982, cap. 14 (pp. 604-665) [ed. cast.: La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión, México, UNAM, 1989].

[28] Interpretaciones en este sentido: Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, cit.; Georg W. Bertram/Robin Celikates,

«Towards a Conflict Theory of Recognition», European Journal of Philosophy 4 (2015), pp. 838-861.

[29] Los últimos estudios sobre la historia de la filosofía de Hegel tampoco parecen ofrecernos una representación más clara de los procesos sociales que darían lugar, según el filósofo, al progreso moral bajo el amparo del Weltgeist, es decir, entre sujetos históricamente situados y por obra de ellos. Cfr. Terry Pinkard, Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice, Cambridge/Mass., 2017; Joseph McCarney, Hegel on History, Londres, 2000.